فِقهُ الانتِظار

التيَّارات الدينيَّة الإيرانيَّة
والصِّراع على الحقّ المُطلَق للفقيه في الولاية

محمد السّيد الصيّاد

RASANAH
المعهد الدولي للدراسات الإيرانية
International Institute for Iranian Studies

الفهـــرس

مقدِّمة

يعتني الباحثون والمهتمّون بالشأنين الشيعي والإيراني بنظرية ولاية الفقيه وتاريخها ومكانتها في الفقه الشيعي وتأثيرها السياسي في الداخل الإيراني وفي الإقليم منذ حدوث الثورة الإيرانيَّة على الشاه وحتى اليوم، بيد أنّ هناك جوانب مهمّة لا يُلتفت إليها عادةً، وهي المقابل لفكرة ولاية الفقيه، فالمقابل لها ليس ضعيفًا جماهيريًّا أو حوزويًّا، أو حتى تاريخيًّا، بل يُصدَّر من قِبل مؤيديه على أنه أصل التشيع وجوهره، في حين شكّل الخميني وطرحه حول ولاية الفقيه -بحسب هذا الفريق- قفزًا على التاريخ الشيعي ومستقراته في الدرس الحوزوي الفقهي والفلسفي.

فالحوزة الدينيَّة الإيرانيَّة (بشقيها: قم-مشهد) ما زالت تموج بالأفكار والثراء المعارفي في الفقه السياسي، ولا يمكن الجزم بأنّ ولاية الفقيه قد حسمت الخيار الفقهي والفلسفي داخل الحوزة أو داخل طوائف المقلدين الشيعة في العالم، بيد أنها وجدت المساحات الكافية في المؤسسات الرسمية للنظام. أما على مستوى رجال الدين والجماعات الدينيَّة والمقلدين فالوضع مختلف، إذ إنّ هناك جماعات دينية وتيارات فكرية تختلف كليًّا مع نظرية ولاية الفقيه، وما زالت تتمسك بالفقه الشيعي التقليدي (فقه الانتظار)، باعتباره أولًا معبّرًا عن حقيقة التشيع وممارسة الأئمة والفقهاء الأولين،

وباعتباره ثانيًا منجاة من الفشل السياسي والديني لنظرية ولاية الفقيه، وتسببها في تشويه سمعة المذهب ورجال الدين والحوزة، وتحميلها مسؤولية زيادة موجات الإلحاد، فازداد توهج تيارات «فقه الانتظار» كردّ فعل طبيعي على هذا الفشل، محاولين إبعاد الدين والمذهب عن السياسة، وعن سخط الجماهير وأمزجتها المتقلبة بفعل النجاح أو الفشل السياسي.

أيضًا لا يمكن إغفال أنّ هذه الجماعات هُمّشت تمامًا من نظام ولاية الفقيه، مما أدى إلى بروز ظاهرتين، الأولى: أنّ بعض أعضاء وزعماء هذه الجماعات قد هجروها بحثًا عن مكان ونفوذ في نظام ولاية الفقيه، تحت وطأة العوَز والمصالح الشخصية المحضة. والثانية: لجوء تلك الجماعات إلى ما يشبه القطيعة أو الخصام مع النظام الإيراني، لشعورها بالتهميش الديني والمجتمعي، وبكاؤها على أطلال التشيع ومعالمه التي تكاد تندثر بسبب تثوير المذهب، وتسييسه، وتسنينه وفق هذه الجماعات.

في التاريخ الشيعي كلّه لم يسعَ فقهاء الإمامية إلى إقامة دولة أو نظام سياسي، بل لم يملكوا طرحًا سياسيًّا مكتملًا ولم يسعوا إلى ذلك[1]، وفي حين وصل شيعة آخرون إلى سُدّة الحكم كالزيدية البويهيين، أو الإسماعيلية الفاطميين، ظل الإمامية مكتفين بالحوزة والدرس الفقهي والدعوة في المجتمع، مع دعمهم ومساندتهم للبويهيين والفاطميين في بعض الأحايين بحكم عاطفة الجوار المذهبي. واستمر هذا الوضع لمئات السنين عمليًّا، وكذلك نظريًّا إلى حدّ كبير، حتى مجيء الصفويين، فتفتّقت أذهانهم عما سميناه في موضع آخر «ثنائية الفقيه والسلطان»، وكانت هذه الثنائية الصفوية تتموضع في وعاء النخبة السياسية والدينيَّة، مع بقاء عمق الحوزة الدينيَّة رسميًّا ضد فكرة السياسة والنظام السياسي، وعدّها أيّ محاولة لإقامة نظام سياسي في ظلّ غيبة المعصوم افتئاتًا على حقّه. لا شكّ أنّ فقهاء الشيعة في تلك المرحلة وإن لم تكن لديهم رؤية سياسية للدولة وشكل الحكم لانتظارهم الإمام الغائب، إلّا أنّ بعض رؤوسهم شارك في العملية السياسية وتولى مناصب تنفيذية، وكانت حجتهم في ذلك مشروعية الشراكة لا مشروعية السلطة المغتصبة. فقد تولى الشريف المرتضى -وهو من المرجعيات الإمامية التاريخية- مناصب سياسية في ظلال الدولة

(1) راجع: د. محمد سليم العوا: المدارس الفكرية الإسلامية، ط1/ الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2016م، ص139.

العباسية، وبرر ذلك بقوله: «ولم يزل الصالحون والعلماء يتولون في أزمان مختلفة من قبل الظَلَمة»[1]. ولم يؤمن المرتضى بإقامة نظام سياسي مذهبي، لأنه «ليس علينا إقامة الأمراء إذا كان الإمام مغلوبًا، كما لا يجب علينا إقامة الإمام في الأصل، ليس إقامة الإمام واختياره من فروضنا فيلزمنا إقامته، ولا نحن المخاطَبون بإقامة الحدود فيلزمنا بتضييعها»[2]. وتكررت مشروعية المشاركة ممارسةً وتنظيرًا مع أكثر من فقيه شيعي، فقد تولى علي بن موسى بن طاووس سنة 661هـ/1263م نقابة الطالبين لهولاكو، ثم تولاها ابنه الأكبر المصطفى من بعده، وسايره في ذلك يوسف الحلي، والد العلامة الحلي الفقيه الشيعي المعروف. وبرّرا ذلك بأنّ اللّه هو من يختار تلك المناصب، وأنهم لم يسعوا إليها[3]، كما أنّ ابن المطهر الحلي سعى إلى دعوة أولجايتو للتشيع، وبالفعل تحول إلى التشيع قبل أن يأمر مرة أخرى في مرض موته بإعادة المذهب السني مذهبًا رسميًّا للدولة[4]. وقد استدعى الحاكم السربداري علي المؤيد العالم الشيعي شمس الدين العاملي (الشهيد الأول)، إلى خراسان ليكون مرجعًا دينيًّا لهم، يحل ما أشكل عليهم من مشكلات فقهية، ويصير مرجعًا لهم. واحتجّ الحاكم السربداري على العاملي «بحجّة لا يمكنه الخلاص منها، وهي عدم وجود مرشد في خراسان يرشد الشيعة ويعلمهم الأحكام الشرعية»[5]. ومما جاء في رسالة السربداري إلى العاملي: «فكان الواجب يملي عليك التوجه إلى هذه الديار وتعليم أهلها وإرشادهم، وإلا فسنشكوك أنا وجميع شيعة خراسان إلى النبي المصطفى صلى اللّه عليه وسلم، والأئمة الطاهرين»[6]. ورغم أنّ الحاكم السربداري كان شيعيًّا فإن العاملي لم يذهب إليه ولم يزعم لنفسه الولاية المطلقة في ذلك الوقت، مما عزز خطّ «فقهاء الانتظار». ولم يأتِ في ذهن الحاكم السربداري أمر

(1) راجع: علي إبراهيم درويش، السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية، ط1/ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات 2013م، ص305.
(2) الشريف المرتضى علي بن الحسين: الشافي في الإمامة 1/ 112، وراجع: علي فياض: نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي ص124، وراجع: د. محمد السلمي: الفقيه والدين والسلطة، ص14 وما **بعدها.**
(3) راجع: علي إبراهيم درويش، السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية، ط1/ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات 2013م، ص306.
(4) راجع: ممدوح رمضان، إيران السنية.. الحياة الدينية في إيران قبل الصفويين، ط1/ مركز نماء للبحوث والدراسات 2018م، ص176، وما بعدها.
(5) إيران السنية: ص201.
(6) إيران السنية ص201.

الولاية أيضًا، فرسالته صريحة في دعوة الناس وتعليمهم وفق المذهب، وربما كان الحاكم السربداري يحتاج إلى فقيه يشرعن أفعاله ويوطد أركان حكمه. وذلك يعني أنّ المسافة التي وضعها الفقهاء الشيعة مع الحكام الشيعة بقيت -إلى حد كبير- هي ذاتها التي كانت مع الحكام السنّة[1]، قبل التحوّل الذي سيحدث في عهد الصفويين.

فالإمامية في هذا التاريخ الطويل لم يسعوا إلى إقامة نظام سياسي متكامل، رغم أنّ الفرصة واتتهم كثيرًا للانقضاض على السلطة أو الثورة ضدها، لكن رؤيتهم الاستراتيجية وقتئذ كانت ضد إقامة الدولة في زمن الغيبة، بل وصلت الأمور في عهد الخلافة العباسية إلى أنه لم يكن لها إلا بغداد فقط لا غير، بينما توزعت كل الأقاليم الأخرى بيد التشيع غير الإمامي، عدا الأندلس. وكان بإمكان الإمامية أن يسعوا إلى الحكم والدولة في ذلك الوقت، إلّا أن رجال الفقه والدين استمروا على خط الانتظار حتى ولو سعى بعض الساسة الإمامية إلى نفوذ سلطوي في دولة ما. وتركز جهود فقهاء الإمامية في ذلك الوقت على حفظ التراث الشيعي وعلى الدرس العلمي والفقهي[2]، مع زيادة جرعة الحديث عن الرجعة والانتظار والنص ونحو ذلك، حتى صارت تلك الأمور من أصول المذهب. فخطّ الانتظار وموقفهم من الدولة إذن كان موقفًا استراتيجيًا لا تكتيكيًا.

ولذا فإنّ أصول المذهب كلها تُخدّم على فكرة الانتظار التي هيمنت على الجو الشيعي وقتئذ. فمسألة النصّ على الإمام -كمثال- قبل أن تكون موجّهة ضد شرعية الخلافة السنية فهي موجّهة إلى الداخل الشيعي برسالة تنفي قيام الدولة في ظل غيبة المعصوم لأنّ الإمامة ما دامت ترتكز على النصّ، فمن المحال قيامها قبل ظهور المعصوم، لأنه وحده منصوص عليه دون غيره من فقهاء وساسة الشيعة. فالشرعية عند التقليدية الشيعية «لم تكن تعني سيطرة شيعي على الحكم، بل إن نصوص التشيع الإمامي وضعت محدّدات للدولة الإلهية الشرعية، أهمها وجوب جلوس معصوم على رأسها»[3].

ثم في مرحلة الصفويين انتقلت العَلاقة بين الفقيه الشيعي والسلطة

(1) جواد شبر: ثيولوجيا التشيع السياسي ص250.
(2) فكان همّ فقهاء الشيعة في تلك الفترة هو كيفية الحفاظ على المذهب كأطروحة فكرية، بعد اختفاء الإمام. جواد شبر: ثيولوجيا التشيع السياسي ص248.
(3) ثيولوجيا التشيع ص250.

الحاكمة من القول بالانتظار السلبي تارة والإيجابي تارة أخرى، ونعني بالإيجابي هنا المشاركة والتعاون، إلى ثنائية الفقيه والسلطان، فصار الفقيه يرتكز في شرعيته على دعم رجال الدين له.

ولكن ما أسباب هذا التحول؟ الإجابة تكمن في البيئة الحاضنة، فقبل الصفويين كان الحاكم سنيًّا غالبًا، والحاكم السنّي لا ينشد الشرعية من الفقيه الشيعي، فهو إن عزم عليها وظنّ أن شرعيته ودعائم حكمه تحتاج إلى معاضدة رجال الدين فسيلجأ إلى فقهاء السنّة، فاكتفى الفقيه الشيعي في ذلك الوقت بالمشاركة السياسية العادية، كأن يتولى منصبًا سياسيًّا أو نقابة أو وزارة وما أشبه.

ويبدو أنّ هذا القبول الشيعي بالمناصب السياسية اكتنفته شخصانية ومصالح خاصة، فالتبرير المذهبي الذي يروّجه الفقيه الشيعي في ذلك الوقت لـ«فقه الانتظار» هناك ما يدعمه من مقولات المذهب والممارسات العلمائية، بيد أنّ التبرير المذهبي لمشاركة هذا الفقيه في السلطة السياسية ليس له ما يبرره فقهيًّا. فهو لم يُكرَه على تولي المنصب، علاوة على شبهة معارضة المنصب السياسي لما يروّجه الفقيه من نظرية «الانتظار». هذا العامل لا شكّ كان من أدوات تطوّر الفكر السياسي للمذهب. ويمكن تحديد مراحل تطوّر الفقه السياسي الشيعي بأنّه بدأ في مرحلته الأولى بفلسفة الانتظار التامة والسلبية، وهذه المرحلة متناغمة مع مرحلة بدائية تمامًا صاحبت نشأة المذهب وتطوّره، أي في عصر الأئمة المعصومين عند الشيعة، فلم يكن هؤلاء الأئمة في موقع السلطة السياسية، بل كانوا -في معظمهم- منعزلين عن الحياة السياسية وربما الاجتماعية أيضًا، أي في حالة انتظار تام للتدخل الإلهي، هذا الانتظار تمّ ترويجه في ما بعد، أي بعد وفاة الأئمة، على أنّه انتظار لعودة الإمام الغائب، متجاهلين هنا أنّه في حال عودته سيكون على نفس درب أبيه وأجداده من الانعكاف والانعزال عن السياسة والدولة، والإقبال على الدعوة والعبادة بما سُمي إمامة الدعوة لا إمامة الدولة[1].

ثمّ انتقل في المرحلة الثانية إلى فلسفة الانتظار الإيجابية، أي مشاركة الفقهاء -ممن أُتيح أو سُمح لهم- في السلطة السياسية، المغتصبة لحقّ

(1) راجع: د. محمد السلمي والصياد: الفقيه والدين والسلطة، ص43 وما **بعدها**.

الإمام المعصوم من وجهة نظرهم، ولكن هذه المشاركة أتاحت للفقهاء قدرًا من المنافع والمكاسب الشخصية والمذهبية، وإن غُلّفت دومًا بعنوان السعي الحثيث لتحسين وضع الطائفة والمذهب، والحصول على مكتسبات للدرس الفقهي والحوزوي، وأتاحت للأمراء السنّة ترضية الشيعة في ذلك الوقت، باستقطاب بعض رؤوسهم داخل منظومة إدارة الدولة، ومن ثَمّ التخفيف من حدة التوترات المذهبية التي كانت تنشب بين الحين والآخر. وقد بُرّر هذا التعاون من فقهاء الشيعة وقتئذ تحت عنوان «التعامل مع السلطان»، في إطار الدرس الفقهي والأصولي.

ثمّ تطوّر مفهوم المشاركة في المرحلة الثالثة ليصير شراكة تامّة بين الفقيه والسلطان في أصل الشرعية والمشروعية في عهد الصفويين، وذلك لما وجد الفقيه إمكانية حرق المراحل للوصول إلى أكبر قدر من المكاسب والمكتسبات، بالإضافة إلى تغير المناخ والبيئة الحاضنة من سنّية إلى شيعية، وأيضًا إمكانية تحقيق الفقيه لأكبر قدر من المكاسب الخاصة في ظلّ التعامل مع حاكم شيعي يريد إضفاء شرعية على سلطنته من فقيه شيعي لا سنّي بطبيعة الحال، فقد أدرك الفقيه الشيعي حاجة الحاكم الجديد إليه وإلى وجوده. ولم يكن الأمر بالنسبة إلى الحاكم الصفوي يتعدى البحث عن شرعية ومساحات تحالف بينه وبين رجال الدين وتخليق مؤسسة دينية تدين له بالولاء، بعيدًا عن المؤسسة التقليدية في النجف وقم، أو بعيدًا عن رجال الدين التقليديين في ذلك الوقت/فقهاء الانتظار، وراهن حكام الصفويين على تطويع المؤسسة الدينيَّة -التي خلّقوها- بمرور الوقت، عن طريق الترغيب ببعض المزايا والمكاسب لرجال الدين. يدل على ذلك أنّ أول تحالف بين السلطان الصفوي والفقيه الكركي لم يتبوأ الكركي فيه مكانة أعظم من السلطان، بل استمد السلطان شرعية دولته وأفعاله المتجاوزة من الكركي، ومنح السلطانُ الكركيَّ صلاحيات واسعة جدًّا، نظريًّا، ولكن عمليًّا بقي السلطان سلطانًا والفقيه فقيهًا. الطرفان إذن كانا في حاجة بعضهما إلى بعض، فالبيئة الإسلامية بكل مذاهبها وحواضنها تعطي الفقيه رمزية عند العوام، فأراد السلطان الصفوي أن يستفيد من تلك الرمزية في توطيد عرشه، ومجابهة الأعداء الداخليين (القزلباش) والخارجيين (العثمانيين)، حتى ولو تنازل ظاهريًّا عن بعض حقوقه لصالح الفقيه. وكان الكركي في حاجةٍ أولًا إلى مكتسبات

شخصية وفئوية، فشرعن عمليات التشييع الممنهج التي قام بها الصفويون، إذ كان الكركي رجل دين متعصبًا، وسعى للحصول على مكتسبات دينية لإنفاذ رؤيته في العَلاقة بين رجل الدين/الفقيه والسلطة السياسية، وربما توهّم أنّه تحصّل على مبتغاه من رسم حدود هذه العَلاقة، لكن الواقع أنّ من يملك السلاح والجيوش وتحريك القوة هو من يملك أدوات الدولة الفعلية، ولذا وتحت وطأة الصِّراعات الداخلية تم إبعاد الكركي إلى العراق سنة 938هـ/1531م قبل إعادة الاعتبار له مرة أخرى بعد سنة من إبعاده[1]. وهو ما فطن إليه الخميني في ما بعدُ فقضى على ثنائية الفقيه والسلطان، وجعل الفقيهَ سلطانًا والسلطان فقيهًا، وصار الفقيه هو الذي يملك القوة ويملك تحريكها.

لكن ثنائية الفقيه والسلطان خفتت بعد نهاية حكم الصفويين، بل خفتت بعد وفاة الكركي إلى حد كبير، بوصفها معلمًا من معالم حكمهم، ولم ترتكز على أصول نظرية وفكرية وفلسفية من داخل وعاء المذهب حِجاجًا واستدلالًا، كما هو الحال عند فقهاء الانتظار، بل ارتكزت على الحاجة المتبادلة من الطرفين، وعاد الفقه السياسي الشيعي إلى التقليدية ومسار فقه الانتظار، وإن وظّف القاجار بعض الفقهاء لشرعنة حكمهم، إلا أنّ التقليدية الشيعية كانت راسخة ومستقرة إلى حد كبير، لا سيّما في الدرس الحوزوي.

ثمّ جاءت الثورة الدستورية سنة 1905م فانبثق عنها ما يمكن تسميته بالإصلاحية الشيعية -كمرحلةٍ رابعة من مراحل تطوّر الفقه السياسي الشيعي- على غرار الإصلاحيةِ السنية بتعبير رضوان السيد. وتبنّت هذه الإصلاحية دمقرطة الدين والمذهب والمجتمع، وآمنت بالدولة المدنية والدستورية، وحصرت مهمة رجال الدين في وجود عدد منهم بالبرلمان للإشراف على القوانين بحيث لا تخرج مناقضة صراحةً لقطعيات الدين وثوابته، التي هي قليلة جدًّا ومنحصرة عند كلّ المسلمين، حسب رشيد رضا، ومِن ثَمّ فإنّ مساحة الاجتهاد والأخذ والردّ في الظنيات والمتغيرات كبيرة بوصفها الجانب الأكبر من الفقه والشريعة.

(1) السياسة والدين، ص322.

لكن لا نستطيع القول إنّ كلّ الحركة الدستورية خرجت من رحم التقليدية الشيعية، بل خرجت من رجال الإصلاح الذين هم على هامش الحوزة، أو من الليبرالية المؤمنة إن صح التعبير، باستثناء الفقيه النائيني الذي كان مرجعًا كبيرًا وأصوليًّا مُجمَعًا على أعلميته، ومع ذلك فقد ندم على تأليفه لكتاب «تنبيه الأمّة» وقام بجمعه ورجع عمّا فيه كردّ فعلٍ على فشل الحركة الدستورية، واختفى الكتاب حتى جاء الطالقاني فحقّقه وأعاد طباعته، وباستثناء فقهاء آخرين لكن رؤيتهم لم تكن متكاملة كرؤية النائيني، بل كانت تقليدية محضة، منبعثة من فلسفة الانتظار المحض، لكن تدخلهم كان من باب النصيحة ومشروعية المشاركة، علاوة على تفضيل هذا التيار للدولة الدستورية على الدولة السلطوية الممزوجة بالدين والمذهب، ولكنهم سرعان ما رجعوا عن هذا التأييد للحركة الدستورية وتقوقعوا مرة أخرى في الدرس الحوزوي لما جوبهوا بمعارضة قوية من داخل التقليدية الشيعية نفسها.

ومما ينبغي التأكيد عليه أنّ كثيرًا من فقهاء الحوزة كان تدخّله في السياسة لا من باب اعتقاد ولاية الفقيه بقدر ما هو اعتقاد بمشروعية النصيحة والشراكة لا مشروعية السلطة ذاتها، بالإضافة إلى وجود عوامل متشابكة ومعقدة جدًّا حتمت على فقهاء الانتظار التدخل السياسي كثيرًا، منها المحافظة على الوضع المالي للحوزة، وسريان نفقات الطلاب، وتسهيل تنقلاتهم بين البلدان، وعدم وضع الحوزة والمدارس الشيعية في وضعية مجابهة السلطات النافذة، وهكذا. علاوة على أن ولاية الفقيه الجزئية (في أمور الحسبة ونحوها) تحتم عليه أحيانًا أن يتدخل في بعض المسائل السياسية.

وحتى بعدما استولى الأجانب على ثروات إيران وازداد نفوذهم بقي المرجع الأعلى الميرزا الشيرازي بادئ الأمر بعيدًا كل البعد عن التدخل رغم مطالبات طلاب العلوم الدينيَّة، ما يعكس قلقه من التورط في أي شأن سياسي، فلم يكن الميرزا راغبًا في ذلك[1]، ثمّ جاء تدخله بعد ذلك بقدر وبما يسمح للحوزة باستمرارها وديمومة مكتسباتها.

نعود فنقول إنّ الحركة الدستورية وإن ساندتها المرجعية الشيعية التقليدية

(1) توفيق السيف: ضد الاستبداد.. الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، ط1/ المركز الثقافي العربي 1999م، ص44.

ممثلة في ذلك الوقت بالمرجع الكبير حسين خليلي تلميذ الشيخ الأنصاري، وهو مرجع النجف الأكبر وقتئذ، إلّا أن هذا الدعم والتأييد لم يكن تغيرًا استراتيجيًّا في موقف فقهاء الانتظار ولم يكن طارئًا على جسم الحوزة الشيعية، بل كان من باب فقه الأولويات مع الاحتفاظ بفلسفة الانتظار كما هي، ولكن الحوزة ارتأت أنّ الانتظار لا يمنع من إقامة حكم دستوري مدني يتم فيه تداول السلطة، ورقابة الشعب، على النظام السياسي حتى ظهور الإمام المعصوم. بيد أنّ هذا الرأي جوبه بمعارضة شرسة أيضًا من فقهاء آخرين، محسوبين أيضًا على تيار الانتظار، ومن ثَمّ حدث ما يشبه الانشقاق في حوزة النجف وقتذ[1]. يدلل على ذلك أن أبرز تلامذة زعماء الحركة الدستورية كانوا من فقهاء الانتظار ضد الخميني في ما بعد، مثل محسن الحكيم، والخوئي تلميذ النائيني.

إذن حتى ومع ظهور الإصلاحية الشيعية بقيت الحوزة الرسمية ضد فكرة السياسة وضد فكرة الدستور، سواء بجانبها التحالفي الثنائي المشرعن للسلطنة، كما في عهد الصفويين، أو بجانبها الدستوري المدني الذي خرجت به الثورة الدستورية ومُنظّرها النائيني واتخذت من الدستوريين موقفًا عدائيًّا للغاية، بوصفهم عملاء الغرب والاستعمار، وأنصار العلمنة والتغريب! فرفضُ الحوزة الرسمية للحركة الدستورية لم يكن كرفضها لثنائية الفقيه والسلطان أو لولاية الفقيه المطلقة بقراءاتها الخمينية وغير الخمينية في ما بعد، فرفضها للحركة الدستورية نبع من محاربتها للعلمنة والإلحاد والتغريب، ورفضها لقراءات ولاية الفقيه ومشاركته السياسية نبع من اعتقادها التام بعدم الافتئات على المعصوم أو مزاحمته والتشويش عليه.

لكن الإصلاحية الشيعية -خط النائيني- لم تمُت تمامًا، فإنها تتوهج كلّ برهة من الزمن، ولا يزال مسارها مستمرًّا حتى اليوم، بل ما زال هو الأقوى إذا ما نحينا السلطة والنفوذ جانبًا، وقد خاض الخميني في ما بعد حربًا شرسة ضد هذا التيار ومنابعه وروافده كي لا ينافسه في الساحة الشيعية، وحصص التقليد. فالتيار الإصلاحي في إيران محسوب على الحركة الدستورية وخطّ النائيني، والتيار الحركي الشيعي العام في العراق ولبنان محسوب كذلك عليها.

(1) السيف: ضد الاستبداد، ص93.

ولا ننسى هنا أنّ الإصلاحية الشيعية محسوبة هي الأخرى على تيار الانتظار أيضًا، لأنّ غاية ما تقرره هو إدارة الشأن العام بصورة رشيدة حتى ظهور المعصوم، بخلاف أنصار ولاية الفقيه الذين جعلوا من الفقيه نائبًا عن المعصوم في غيبته، ونقلوا إليه صلاحيات المعصوم الدينيَّة والدنيوية، وهو ما رفضه فقهاء الحركة الإصلاحية. وهذا لا يمنع وجود أجنحة ليبرالية وعلمانية على هامش الحركة الإصلاحية مما يؤرّق التقليدية الشيعية ويضعها في موقع العداء للحركة الإصلاحية ككلّ لا يتجزأ، كما حدث مع فضل اللّه وشمس الدين وغيرهما، رغم أنهما يقعان في لبّ الحركة الإصلاحية وربما أقرب إلى التقليدية الشيعية من الأجنحة الليبرالية والعلمانية على هامش الحركة الإصلاحية.

ثم جاء الخميني ورفيقه محمد الشيرازي فأحدثا قفزة قوية على الدرس التاريخي الشيعي، وخرجا عن ثنائية الفقيه والسلطان الصفوية، ودستورية النائيني وتقليدية الحوزة الرسمية، وتبنى الرجلان نظرية «ولاية الفقيه»، وهذه هي المرحلة الخامسة من مراحل تطوّر الفقه السياسي الشيعي.

وأُعطي الفقيه وفقًا لتلك النظرية صلاحيات واسعة في الدين والدنيا، فقهًا وسياسةً ومجتمعًا، أو يمكن القول إنّ كل صلاحيات الإمام المعصوم أُعطيت للولي الفقيه، فبدلًا من انتظار المعصوم تمّ نقل صلاحياته إلى الولي الفقيه على يد الخميني. ثمّ انشقّ محمد الشيرازي عن الخميني بُعيد نجاح الثورة، وارتأى أنّ ولاية الفقيه فشلت في الحكم وأنها نظرية لم تراعِ الواقع السياسي وتعقيداته وتشابكاته، وخرائط صراعاته، ولم تستطع أن تَطوّر من نفسها وفق المتغيرات. وتبنى نظرية «شورى الفقهاء» فوسّع دائرة الإشراف الفقهي من دائرة فقيه واحد إلى مجلس من الفقهاء، ثمّ وضع ضوابط اختيارهم وعزلهم مع أخذه في الاعتبار «مقبولية المؤمنين» و«رضا الجماهير». ثمّ انشقّ آخرون من رفاق الخميني بعد الممارسة العملية لنظرية ولاية الفقيه، وبعد توسع الخميني في استعمالها، وبلورته لما سُمّي «ولاية الفقيه المطلقة» قُبيل وفاته، وهي القراءة الخاصة بالخميني التي لم يُسبَق إليها في الفقه السياسي الشيعي، مما أزعج آخرين كانوا معه في نفس الراحلة، فانشقوا وطالبوا بحكومة دستورية مدنية، أو نادوا مرة أخرى بالرجوع إلى التقليدية الشيعية المتمثلة في المؤسسة الدينيَّة الرسمية

ونظريتها «فقه الانتظار»، خروجًا من المأزق الاستبدادي الذي وُضع فيه المذهب بسبب إخفاقات التطبيق لنظرية ولاية الفقيه.

ثمّ في المرحلة السادسة، مرحلة ما بعد ممارسة ولاية الفقيه، ظهرت أفكار قريبة جدًّا من خطّ النائيني، وهي تيارات محسوبة على الإصلاحية الشيعية، مثل نظرية «ولاية الأمة على نفسها» للعلامة مهدي شمس الدين، أو نظرية «العلمانية المؤمنة» لحسن الأمين، ويمكن اعتبار خط حسين فضل اللّه ضمن هذا التيار، رغم مواقفه المذبذبة في بداية الأمر، لكنه تحوّل تدريجيًّا ليستقر قريبًا من تيار العلمانية المؤمنة[1]، وهذه الأفكار وإن كانت محسوبة على التيار الإصلاحي العام الذي يُعَدّ امتدادًا لخطّ النائيني والحركة الدستورية إلّا أنّها أيضًا محسوبة على «فقهاء الانتظار» بالمفهوم الإيجابي، أي تفعيل الشورى والمؤسسات العلمانية في ظلّ غياب المعصوم وحتى ظهوره. لكن التقليدية الشيعية أو الحوزة الرسمية وقفت من تيار الإصلاح موقفًا سلبيًّا وناصبته العداء. ووقفت كذلك من جماعات فقه الانتظار الأخبارية موقفًا سلبيًّا بسبب التفاوت التاريخي بين الأصوليين والأخباريين، لكن التيار الإصلاحي كان قريبًا من جماعات فقه الانتظار، بل إنّ حسين فضل اللّه نفسه كان تفكيكيًّا.

والحاصل أنّ الساحة الدينيَّة متشابكة ومعقدة جدًّا وليست ذات لونين فقط، بل ما أكثر المناطق الرمادية والكثبان الرملية فيها، وهو ما يجعل الجزم المنهجي فيها بالغ الصعوبة.

في كلّ هذه المعمعة الفقهية والأصولية بقيت التقليدية الشيعية متشبثة بفقه الانتظار، مع ما تعرضت له من ضغوط سياسية ومالية كي تتنازل عن أطروحتها وتتبنى المنهج الجديد للنظام الإيراني، وقد أثرت تلك الضغوط على أجنحة وقطاعات في الحوزة، لا سيّما مع حرمان المخالفين من مزايا كثيرة. فأدى ذلك إلى تبني جماعات دينية لها وزنها وثقلها في البيئة الإيرانيَّة للمنهج التاريخي للمؤسسة الدينيَّة الرسمية، أي للتقليدية الشيعية، استشعارًا منها بتوغّل وتغوّل السلطة السياسية على استقلالية الحوزة والتأثير في قرارها الديني ومُخرجاتها الفقهية، ولكن مشكلة أغلب

---

(1) راجع: د. محمد السلمي والصياد: الفقيه والدين والسلطة، ص200 وما **بعدها**.

تلك الجماعات أنها جماعات حُسبت على التيار الأخباري التاريخي، مما أفقدها قوة التقليدية الشيعية ورسوخها التاريخي وحواضنها الشعبية، وإن تلاقى الطرفان في فلسفة الانتظار إلا أن النظام الإيراني استغل هذا التباين بين التقليدية الشيعية وتلك التيَّارات في منظومة الاستنباط ليشوّه تلك الجماعات عند المؤسسة التقليدية، أو ينفرد بها من غير غطاء حوزوي.

لا ننسى هنا أنّ الطرح الخميني في ولاية الفقيه الذي عدّه بدهيًا لا يحتاج إلى برهنة وتدليل، يواجه تحديات جمّة من داخل الحوزة، أهمها أنّ الخميني نفسه كان من فقهاء الانتظار قبل اعتقاده بولاية الفقيه، بل كان ينافح عن الانتظار كما نقل عنه تلميذه ونائبه حسين منتظري، فقد عرض على الخميني فكرة الخطّ الثالث بين نظرية الشيعة في النصّ ونظرية السنّة في الشورى، وذلك بالجمع بين النظريتين والالتزام بالنصّ في زمان وجود الأئمة المعصومين المنصوص عليهم من الله والعمل بالشورى في حال عدم وجودهم، ولكن الخميني أصرّ على ضرورة الانتظار وحرمة إقامة الدولة في عصر الغيبة، أو إقامتها على أساس الشورى، وأكد على أن المذهب الشيعي يرى ضرورة كون الإمام معصومًا ومنصوبًا من الله[1]. فالخميني يرفض أي طرح سياسي مغاير لطرحِ الانتظار، فهل كان الخميني يخفي في نفسه ولاية الفقيه المطلقة، ومِن ثَمّ رفض اقتراح منتظري الذي قدّم فيه طرح النائيني وخطّه؟ قد يعزِّز هذا القول أنّ الخميني كان يرفض خط النائيني واشتُهر بمناصبته العداء وملاحقة امتداداته، ولكن يضعف هذا الافتراض أنّ الخميني مرّ بمراحل فكرية في حياته كان منها خطّ الانتظار، ثمّ خط الشورى والدستورية، ثمّ القول بولاية الفقيه، ثمّ القراءة الخاصة به حول ولاية الفقيه المطلقة. ومِن ثَمّ فرفضه للشورى كان طبيعيًا بالنسبة إلى مراحل نضجه السياسي ورؤيته المتغيرة، أو أنّ الخميني كان باحثًا عن زعامة جديدة، ولما فشل في تحقيق حلمه في التصدر الحوزوي بعد وفاة البروجردي -إذ انتقل ثقل المرجعية إلى محسن الحكيم في النجف- سعى للتصدر السياسي والمزج بين الديني والسياسي مزجًا تامًا يحدث لأول مرة في تاريخ المذهب، خصوصًا أنه كانت له طموحات خاصة، أدّت تلك الطموحات إلى انقلابه حتى على أصدقاء الكفاح ورفقاء الدرب، بل حتى على أساتذته كما فعل مع

(1) حوارات أحمد الكاتب مع المراجع والعلماء والمفكرين، ص280.

شريعتمداري الذي أجاز له تحرير الوسيلة.

وبعد.. فقد سعينا هنا في هذه الدراسة إلى رصد الجماعات الدينيَّة الإيرانيَّة المحسوبة على خط «فقه الانتظار»، وحاولنا تفكيك خرائطها المعارفية والفقهية والفلسفية والسياسية إلى حد كبير، وعَلاقة بعضها ببعض وبالنظام السياسي الإيراني، وحاولنا تسليط الضوء على موقعها وموضعها داخل الحوزة، وعمقها الجماهيري، ومدى قوتها وانتشارها في المجتمع، وكيفية استجابة الجماهير لتلك الجماعات، وبيان ما تملكه من أدوات ونقاط قوة وضعف.

إنّ إيران دولة دينية في المقام الأول، ولا يزال رجال الدين مسيطرين على مقاليد الأمور فيها، ولا تزال تلك العقول تتشكل في الأروقة العلمية والدروس الحوزوية، ومِن ثَمّ فالغوص في بنية تلك الأروقة مهمّ جدًّا لفهم عقلية رجل الدين والسياسي الإيراني. علاوة على أن تفكيك الخارطة الدينيَّة في إيران، والوقوف على عقليات رجالها، يؤدي بطبيعة الحال إلى فهم مآلات ومكونات القرار السياسي، والأسس الفلسفية والفقهية التي ينبني عليها. فحسب توبي ماثيسن فإنّ المذهب الشيعي هو المفتاح لفهم طريقة زعماء الدولة والمجتمع في إيران[1]، فليست الجغرافيا المناطقية وحدها ولا المؤشرات الاقتصادية ولا الظواهر السياسية بمفردها القادرة على فهم العقل الإيراني السياسي والديني والاجتماعي، ومِن ثَمّ فإنّ تلك الجماعات وجب تفكيكها وإدراكها إذا كانت هي الحواضن الرئيسية للتشيع بالتوازي مع المؤسسة التقليدية والسلطة الدينيَّة الرسمية، التي شاركنا في تفكيكها في كتاب آخر[2].

يمكن القول إن هذا الكتاب من أول الكتب التي ترصد جغرافيا العقل الإيراني في العصر الحديث، وبنيته، ومكوناته، وأدوات تشكله، ومعالم فلسفته، ومواقع القوى التي تعمل فيه وتتجاذبه، هذا العقل الذي لم ينَل حظه بعدُ من التفكيك والتشريح والولوج داخله، حتى عند الإيرانيين أنفسهم، فيكون هذا الكتاب بمثابة بذرة ونواة لأعمال أخرى تهتمّ بجغرافيا العقل الإيراني، دينيًّا وسياسيًّا ومجتمعيًّا، كيف يفكّر، وفيمَ يفكّر، وما مكوناته

(1) توبي ماثيسن: الخليج الطائفي ص19.

(2) كتاب «الفقيه والدين والسلطة.. جدلية الفكر السياسي الشيعي بين المرجعيتين العربية والإيرانية»، د. محمد بن صقر السلمي، ومحمد الصياد، ط1/ مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية 2017م.

وعناصره الفلسفية والفقهية والأصولية التي تشكل المخرجات النهائية السياسية والاجتماعية، وبنيته الداخلية.

أمر آخر مهمّ يكمن وراء إفراد مثل هذه التيَّارات والجماعات بالبحث والقراءة والتصنيف، وهو التنبؤ بمستقبل النظام السياسي في إيران، بصورة علمية مبنية على طبيعة المجتمع الديني هناك، فبناء التصوّرات الدقيقة من شأنه أن يحدّد طبيعة ردود الأفعال وخريطة المواجهات. كذلك فإنّ وجود تلك التيَّارات وبقوة في الأرض الإيرانيَّة واعتناق أكثرها لرؤية سياسية مغايرة وأحيانًا مضادة للنظرية السياسية الخمينية يوقفنا على موقع القراءة الخمينية في المجتمع الإيراني، لا سيّما إذا كان هناك مئات الألوف من الإيرانيين يتبعون هذه التيَّارات والجماعات، فينبغي معرفة مبادئها ومعالمها الفكرية والفلسفية وأيضًا كيفية تعامل النظام السياسي معها ومع قواعدها الشعبية وحواضنها الجماهيرية، وما أساليب النظام الدينيَّة لمواجهة تيارات دينية تنافسه على الساحة الحوزوية والسياسية، وتطرح طرحًا بديلًا، أو تطعن في طرحه الراهن، وما أساليبه الأمنية والسياسية كذلك. أيضًا فإنّ هذه التيَّارات تمثل عقل الحوزة الإيرانيَّة، وحِجاجُها وفلسفتها تعدّ ثراء وإثراء للحياة الحوزوية والدرس الفقهي والمعارفي بغضّ النظر عن حقانية وصوابية الأطروحات التي تقدمها، ومدى انسجامها مع كليات المذهب أو تأثرها بالعوائد والأعراف والمصالح على حساب ثوابت المذهب وميراث الحوزة.

وعلاوة على ما سبق فإنّ الدراسة تحاول أيضًا الإجابة عن أسئلة مهمة من قبيل: هل هذه الجماعات محلّ الدراسة تمثل السلفيات الشيعية التي تغذي التشدد والتطرف والإقصاء أم أنها إحيائيات شيعية في وجه الراديكالية الخمينية؟ أم أنه تطاحن أصولي شيعي-شيعي مع اختلاف المرتكزات والمخرجات؟ ولماذا بعض هذه الجماعات إيرانيَّة خالصة، ولم تعبر حدود الدولة الإيرانيَّة لتؤثر في كيانات وجماعات شيعية أخرى؟ هذا ما تحاول هذه الدراسة أن تجيب عنه إجابة عميقة وافية.

إنّ دراسة تلك الجماعات وتفكيك أحشائها وخرائطها الفلسفية والمذهبية تجعل سؤال المستقبل واردًا لا مفاجئًا: هل إذا حدثت ثورة ثقافية ودينية وفلسفية ستقود حتمًا إلى ثورة سياسية وتغيير دراماتيكي في المشد الإيراني

المعاصر؟ وعلى فرض حدوث تلك الثورة الحوزوية والسياسية، فهل ستكون في نفس الدائرة الدينيَّة المتاحة اليوم مع نظام ديني أكثر رشدًا أم مع نظام يعمل على تفكيك الإرث الخميني ويبعد الدين والمذهب عن الحقل السياسي؟

وأخيرًا، فقد اقتصر الكاتب على أشهر التيَّارات الدينيَّة على الساحة الإيرانيَّة والشيعية اليوم، التي تملك حصة جماهيرية واسعة -بخلاف بعض التيَّارات الكامنة التي لا تمتلك قواعد جماهيرية وحواضن شعبية، أو تيارات أخرى لا تدخل في مظانّ هذا التصنيف- ومِن ثَمّ فلن يكون لها تأثير في الدرس الحوزوي الذي ينسحب بدوره على العمل السياسي.

الفصل الأول

المدرسة الأَخْبارية
قراءة في الأصول الفكرية لعقيدة الانتظار

يُعَدّ التيار الأخباري من التيَّارات العريقة في عالم التشيع، بل ويَعُدّ نفسه التيارَ الشيعي الأصيل الذي يمتدّ بجذوره إلى الأئمة المعصومين. كما يَعُدّ التيارَ الأصوليَّ المقابل له تيارًا دخيلًا ومتأثرًا بالرافد السنّي. والتيار الأخباري ليس مرحلة تاريخية في فضاء التشيع، بل ما زالت مبادئه وأفكاره ومنظومته الفكرية مُلهِمة لكثير من التيَّارات التي تنتمي إليه، وصار مظلة تتضمّن عددًا من الفرقِ الشيعية النافذة في إيران اليوم، وصار لها امتدادات حتى خارج الحدود الإيرانيَّة.

وقد بدأنا بهذا التيار لأنه بمثابة التيار الأمّ للتيارات الفكرية الراهنة، وأصل التشيع، فعنه انبثق جُلّ الأفكار التي مثّلت أمواجًا هادرة في عالم التشيع. وبسببه لا يزال الحراك العلمي والثقافي والفلسفي سائدًا في فضاء التشيع، ولا تزال المجادلات الكلامية والخلافات العلمية بين كل التيَّارات تبني أطروحاتها مستفيدة من تجرِبة هذا التيار.

ونسعى هنا للتعريف بهذا التيار وبموقعه وموضعه في الدولة الإيرانيَّة والفضاء الشيعي قبل الخميني وبعده، وكذلك موقف التيار من النظرية السياسية عامّة وولاية الفقيه خاصّة، من خلال عَلاقته بالسلطة السياسية آنيًّا وتاريخيًّا.

أولًا: جذور التيار الأخباري

نشأ التيار الأخباري أو تمّ إحياؤه في القرن الحادي عشر الهجري على يد مُلا محمد أمين الأسترآبادي، الذي بلور أطروحة التيار الأخباري في مواجهة التيار الأصولي (نسبة إلى أصول الفقه) الذي عدّه الأخباريون تيارًا دخيلًا على الدرس الفقهي والحوزوي، إذ قرر الأسترآبادي أنّ سبب بلورته للتيار ومنظومته الفكرية وجود عديد من أوجه التناقض والتضاد بين القواعد الأصولية عند السنّة والشيعة وبين الأخبار المتواترة، ولذلك سعى إلى وضع أصول فقهية تتطابق مع الكتاب والسنّة، وأقوال المعصومين، دون التأثر بأصول الفقه السنّي، وقرر أن أئمة الشيعة قديمًا التزموا بأقوال المعصومين ولم يخرجوا عنها[1].

(1) محمد أمين الأسترآبادي: الفوائد المدنية في الردّ على من قال بالاجتهاد والتقليد، مؤسسة النشر الإسلامي د.ت، ص27. وراجع الفارق بين الأخبارية القديمة والحديثة عند من يفرّق بينهما: هيثم مزاحم: تطوّر المرجعية الشيعية من الغيبة إلى ولاية الفقيه، تقديم رضوان السيد، والبروفيسور عبد العزيز أ. ساشدينا، ط1/ دار المحجة البيضاء 2017م، ص186.

ويعدّ التيار الأخباري نفسه تيارًا أصوليًّا ويقصد الأصول الممتدة بجذورها إلى أخبار الأئمة، وهو ما دفعهم إلى إطلاق لقب «عمدة الأخباريين»، و«رئيس الأخباريين»، و«أساطين الأخباريين»، على بعض المحدّثين الكبار من الأقدمين، من أمثال الشيخ الصدوق[1]. أي إنّ الأخباريين يرون أنفسهم المسار الطبيعي للتشيع وأنهم فقط قاموا بحركة تصحيح وإحياء لطريقة القدماء، لإعادةِ الأمور إلى ما كانت عليه قبل الدَّخَل الأصولي المتأثر بأهل السنّة فقهًا وأصولاً، والاكتفاء بأدلة التشريع الممثلة عندهم في الكتاب والسنّة وأقوال المعصومين فقط. أما الأصوليون فيضيفون إليها الاجتهاد الذي يدخل فيه القياس والعقل والإجماع والمصالح والمقاصد[2].

ويرتكز الأخباريون في دعم طرحهم على مكانة علماء الشيعة الكبار ومؤسسي المذهب الأوَل أمثال الشيخ المفيد في أواخر القرن الرابع الهجري، والمرتضى في أوائل القرن الخامس الهجري الذي كتب يذم الاجتهاد ويقول: «إنّ الاجتهاد باطل، وإنّ الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظنّ ولا الرأي ولا الاجتهاد»[3]. وينفي الشيخ الطوسي، وهو من تلامذة المفيد، أن يكون القياس الذي هو من آليات تجسيد الاجتهاد مقبولاً عند الشيعة، إذ يقول: «القياس في الشرع لا يجوز استعماله»[4].

وفي أصالة المدرسة الأخبارية يقول المرجع الديني كمال الحيدري: «لقد حاول مؤسس التيار محمد الأسترآبادي في كتابه (الفوائد المدنية) أن يُصوّر أنّ هذه المدرسة كانت الاتجاه السائد بين علماء مدرسة أهل البيت، في عصر الغيبة الصغرى وبُعيد ذلك، إلى أن جاء الانحراف من البعض، وإلّا فأصل المدرسة الشيعية مدرسة أخبارية. واقعيًّا يجب أن نتعرف على هذه الحقيقة، وهي أن المدرسة الشيعية عندما بدأت بحثها العلمي في عصر الغيبة الصغرى وما بعدها كان العقل الحاكم عليها هو الاتجاه الأخباري لا

(1) محمد الحر العاملي: الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة، ص67، ويوسف البحراني: الحدائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي، 1/ 169. وراجع: حسن مفيد: التيار الأصولي عند الميرزا الأصفهاني، ص187 وما بعدها، (دراسة ضمن كتاب: «ميرزا الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية»، ط1/ مركز الحضارة بيروت 2014م).

(2) راجع توسع الخميني في فقه المصالح والمقاصد: علي حبّ الله: دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد، ط1/ دار الهادي بيروت 2005م، ص535.

(3) نقلًا عن جلال الدين صالح: ولاية الفقيه وإشكالية السلطة السياسية، ط1/ مكتبة القانون والاقتصاد - الرياض 2015م، ص92.

(4) الطوسي: عدة الأصول، تحقيق محمد رضا الأنصاري، مطبعة ستارة، قم، ط1/ 1417ه، 2/ 665، نقلًا عن السابق.

الأصولي. فصاحب الفوائد المدنية يحاول أن يشير إلى الاتجاه الأول، ويريد أن يقول إن الذي كان يحكم هو الاتجاه الأخباري»[1].

لكن المدرسة الأصولية رفضت دعوى الأسترآبادي بأنّه كانت هناك مدرسة أخبارية قديمة يتزعمها كبار علماء الشيعة، وعدّوا أن هذه فرية على فقهاء المذهب الأُوَل، وادّعاء لإحياء طريقة الأوائل. أي إنّ الخلاف على الرغم من اتخاذه منحى علميًّا ومنهجيًّا فإنّ شقًّا كبيرًا منه كان تجاذبًا حول انتماء فقهاء المذهب الأوائل، هل هم أصوليون أم أخباريون؟

هذا بالنسبة إلى الخلاف بين المدرستين بشكل عام، أمّا فقهاء وفلاسفة الثورة الإيرانيَّة (الخميني ورفاقه) فقد كانوا أشد وطأة على التيار الأخباري، لأن الخلاف بين الأخباريين والأصوليين في جوانبه الكبرى لم يكن خلافًا سياسيًّا، فكلاهما يشترك في القول بنظرية الانتظار وحرمة العمل السياسي حتى ظهور المعصوم، أو على الأصحّ إنّ التقليديين منهما اتفقوا على ذلك وتقاطعوا فيه[2]، لكنّ الخلاف بين الخمينية والأخباريين لم ينحصر في معالم الاستنباط وصناعة الفتوى والاعتداد بالأصول أو عدم الاعتداد بها، بل امتدّ ليشمل لُبّ النظرية السياسية الخمينية، فطعنها الأخباريون من جانبين، الجانب الأول: قولهم بحرمة العمل السياسي وعدم إقامة دولة في ظلّ غياب المعصوم. والجانب الثاني: قولهم بعدم الاعتداد بعلم الأصول وبالفلسفة وبكل الخيالات العقلية -كما يُسمّيها الأسترآبادي- ومِن ثَمّ فقد أطاح بالحِجاج الخميني على نظرية ولاية الفقيه.

نعم، قد يُستدرك بأنّ الخمينية اختلفت كذلك مع الأصولية التقليدية حول العمل السياسي وإقامة الدولة، لكن يُجاب عن ذلك بأنّ الأصولية التقليدية وإنّ اختلفت مع الخمينية حول القول بولاية الفقيه وإقامة الدولة في عصر الغيبة عمومًا[3]، فإنها لم تهدم الأصول والأُسس الاستدلالية،

---

(1) السيد كمال الحيدري: الشيعة بين المدرسة الأصولية والمدرسة الأخبارية، حلقة منشورة على «يوتيوب» 29 فبراير 2016م. http://cutt.us/4oeCG.

(2) وقد يقال إنّ التقليديين هم من الأصوليين فقط، إذ إنّ كل الأخباريين لا يؤمنون بالعمل السياسي، ويُرَدّ على هذا بأنّ المدرسة الأخبارية وَلّدت حركيات كالشيرازية وغيرها إن صح انتماؤهم إليها، أو تأثرت تلك الحركيات بالأخبارية في جوانب شتى بخلاف الحركيات الأصولية.

(3) يلاحَظ هنا أن قطاعًا من الأصوليين -الأصولية الحركية لا التقليدية- قالوا بالعمل السياسي وإقامة الدولة ولكن بمخرجات وبقراءات مختلفة عن القراءة الخمينية. راجع: د. محمد بن صقر السلمي، ومحمد الصياد: الفقيه والدين والسلطة.. جدلية الفكر السياسي الشيعي بين المرجعيتين العربية والإيرانية، ط1/ مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية 2017م.

ومِن ثَمّ كانت هناك مساحة منهجية للجدال الفقهي بين الجانبين، بالإضافة إلى أنّ الخمينية لم تترك الأصولية التقليدية بحرّية تامّة، بل مارست عليها نوعًا من التحجيم والإقصاء ولكن بدرجات متفاوتة وحسب شعورها بمدى تهديدها للنظام ومبتنياته.

فكرة الأصالة المذهبية للأخبارية لم تعجب فيلسوف الثورة الإيرانيَّة مرتضى مطهري، ذلك أنها لو صحّت ربما تعرّض طرح المدرسة الخمينية، لا سيّما في شقّها السياسي، لتهمة عدم الأصالة، ومِن ثَمّ نزع القدسية المذهبية عنها. ففند طرحهم في جُلّ كتبه، فيقول في أَحد مواضعه إنّ الطريقة الأخبارية «لم تكن موجودة في يوم من الأيام كمدرسة ذات أصول معينة مثل عدم حجية ظواهر القرآن، وعدم حجية الدليل العقلي، وعدم جواز تقليد غير المعصوم، وأمثالها. كل ما في الأمر هو أنه كانت هناك جماعة لا شغل لها غير التحديث وسرد الأحاديث في كتبهم، وغالبًا ما كانت فتاواهم لا تختلف عن مضمون الحديث ذاته. لقد كانت كثرة الأحاديث وحضور الأئمة عليهم السلام يزيل الحاجة إلى التصدي للتفريع وردّ الأصول على الفروع واللجوء إلى الاجتهاد»[1].

ومرتضى مطهري يُثبت صوابية الرأي الأخباري بكلامه هذا، ولا ينقضه، فالأخباريون لا يزعمون سوى أنهم ينتسبون إلى عصر الأئمة، ويكتفون بالروايات والفتاوى الواردة عنهم، فهو كما يقول: «وغالبًا ما كانت فتاواهم لا تختلف عن مضمون الحديث ذاته». والملاحظ هنا أن مرتضى مطهري ينفي وجود حركة أخبارية قديمة هكذا إنشائيًّا دون أي دليل أو برهان تاريخي، وهذا التجاهل أو ما يمكن تسميته بالتبسيطية التاريخية في قراءة التاريخ والأحداث والمواقف[2] -بحسب وجيه كوثراني- رفضه مفكرون آخرون من الشيعة ممن يمتلكون الصرامة المنهجية والأكاديمية، كما سيأتي من كلام حيدر حب اللّه.

والحاصل أن مهمّة الفقيه عند الأخباريين هي الاقتصار على نقل رأي المعصوم دون التدخل برأيه، فالفقيه في نظر الأخباريين تقتصر مهمّته على

(1) مرتضى مطهري: الثورة والدولة، ص391.

(2) راجع: وجيه كوثراني: الفقيه والسلطان.. جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين.. العثمانية والصفوية- القاجارية، ص20-18.

أن يكون مجرد مخبر لأحاديث النبي والأئمة المعصومين، فكانت الفكرة الرئيسية عند الأخباريين: لماذا يجب أن يجتهد الإنسان العادي المكلف غير المعصوم، أمام قول المعصوم؟![1] وهذا ما عدّه عدد من الباحثين رد فعل طبيعيًّا على ما اقترفه فقهاء الدولة الصفوية من تبرير للسلاطين الصفويين[2]، في حين عدّه الأخباريون إحياء لطريقة الأقدمين وسيرًا على سَننهم.

ثانيًا: الأصوليون ونقد العقل الأخباري

تشعّب الخلاف الأخباري الأصولي وازدادت الفجوة بين الطرفين يومًا بعد يوم، واتخذ مسارات ومحاور لم تكن موجودة من قبل، ذلك أن كلا التيارين تتشكل رؤاه ومعارفه وفقًا لمنظّريه وفلاسفته وفقهائه، في سياق التطوّر والنموّ والنضوج والتغير الذي يعدّ سمة أساسية للتيارات الفكرية، ولذا فإنّ الفروقات بين التيارين لا يمكن حصر جزئياتها وفروعها في كل المراحل، بيد أنه يمكن استقراء معالمها الكلّية التي تحدّد ملامحها العامة وخطوطها العريضة، والتي تتبني عليها جُلّ الجزئيات الفقهية وكذلك الخلافات السياسية. ويمكن حصر تلك الفروقات الكلّية بين التيارين في النقاط التالية:

1- **إنكار حجية العقل والاجتهاد:** لا يرتضي الأخباريون إعمال العقل في عملية الاستنباط، ولا يودّون استخدامه تأويلًا وتفنيدًا للروايات الواردة، بل يقبلون كل الروايات الواردة عن المعصومين دون وضعها على محكّ قواعد القبول والرفض. يقول محمد أمين الأسترآبادي: «من الوجوه الدالّة على صحة أحاديث الكتب الأربعة مثلًا باصطلاح قدمائنا أننا نقطع قطعًا عاديًّا بأنّ جمعًا كثيرًا من ثقات أصحاب أئمتنا -ومنهم الجماعة الذين أجمعت العصابة على أنهم لم ينقلوا إلا الصحيح باصطلاح القدماء- صرفوا أعمارهم في مدة تزيد على ثلاثمئة سنة في أخذ الأحكام عنهم، عليهم السلام، وتأليف ما يسمعونه منهم، وعرض المؤلفات عليهم، ثم التابعون لهم تبعوهم في طريقتهم واستمر هذا المعنى إلى زمن الأئمة الثلاثة»[3]. وهو بهذه

(1) ثيولوجيا التشيع السياسي، ص338.

(2) وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، ط/ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015م، ص177.

(3) الأسترآبادي: الفوائد المدنية، ط/ النجف د.ت، ص371. نقلًا عن: محمد الصياد، ثبوت القرآن ص179.

العبارات يلغي أهمية النظر في الأسانيد ما دامت الروايات قد قام عليها واعتنى بها جمع من الرواة والنَّقَلة على اختلاف العصور، ويتجاهل ضرورة النظر في الأسانيد حتى مع الأخبار المتواترة لو سُلِّم بها، بصفته -النظر في الأسانيد- ضرورة لثبوت أي حديث. ولذا عُدّ هذا من خصائص المدرسة الأخبارية الشيعية.

وهذا العنصر يُعَدّ من أهمّ معالم الخلاف بين المدرستين الأصولية والأخبارية، وهو أيضًا معلَم له أثره في قضية الاستنباط، وتقرير نظرية ولاية الفقيه، وغيرها من أحكام عقلانية في المدرسة الفلسفية العرفانية الشيعية (مدرسة الملا صدرا والخميني).

وإذا كان البَوْن شاسعًا بين الأخباريين والأصوليين عمومًا فإنّ مساحة الاختلاف بين الأخباريين والمدرسة العرفانية أكبر، ولذا شن الملا صدرا هجومًا شديدًا على الأخباريين بقوله: «وقد ابتُلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، وتكلّ بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها، يرون التعمق في الأمور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة، ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة، المتشابه عندهم الواجب والممكن، والقديم والحديث، لم يتعدّ نظرهم طور الأجسام ومساميرها، ولم يرتقِ فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة ودياجيرها»[1]. لكن التفكيكية الإيرانيَّة المعاصرة، التي هي فرع من فروع الأخبارية حسب البعض، لم تنسَ موقف صدر الدين الشيرازي من المدرسة الأخبارية الأمّ، ففندت مقولاته وفلسفته. وفي الوقت الذي يُعَدّ صدر المتألهين -حسب المفكر الشيعي حيدر حب الله- «صَنَمًا إيرانيًّا يصعب تجاوز ثوابته، وما أدراك ما يُمثّله صدر الدين المتألهين في الثقافة الإيرانيَّة! فقد عدّه التفكيكيون خليطًا من مدارس متكاثرة ومختلفة ومتباينة، فهو وليد غير شرعي -إن صح التعبير ولاق- من وجهة نظر التفكيكيين، لهذا يجب كسر صنميته وتحطيم الهالة المقدسة المفتعلة حوله»[2]، بل إنّ الأخبارية الحديثة ممثلة في كبار مُحدّثيها -أمثال القمي

(1) الملا صدرا: الأسفار 1/ 6-5. وراجع: محمد السيد الصياد، ثبوت القرآن بين السنة والشيعة، ط1/ دار النور المبين الأردن 2015م، ص181.

(2) راجع: هل تثور إيران المتصوفة على الحكمة المتعالية والعرفان الشهودي؟، ص14، «دراسة ضمن كتاب المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية»، ط/ مؤسسة الانتشار العربي 2015م.

والقزويني والحر العاملي ونعمة الله الجزائري- اتخذت موقفًا صارمًا من التصوف والعرفان الذي تبناه الخميني في ما بعد، لدرجة أن المجلسي أفتى عام 1106هـ/1694م للشاه حسين الصفوي بإجلاء الصوفية عن أصفهان العاصمة، ومنع إقامة الأذكار، وتحريم ممارسة كل تقليد يتصل بالتصوف[1].
وما زال منهجهم شديدًا حتى اليوم ضد التصوف والعرفان، وهذا المعلم من أهمّ معالم الخلافات القائمة بين التيَّارات الأخبارية والحكومة الإيرانيَّة -الخميني وما بعده-[2]. فمدرسة صدر المتألهين هي المسيطرة على المناخ الفلسفي الإيراني، وكان للخميني والطباطبائي أكبر الأثر في ذلك[3]، ومِن ثَمّ فالهجوم على تلك المدرسة أو الانتقاص منها يُعَدّ انتقاصًا من الخميني الذي أحياها وتبنّاها في نظامه.

2- إنكار علْمَي الدراية والرجال: قال الأخباريون إن كتب الروايات -خصوصًا الكتب الحديثية الأربعة المعتمدة شيعيًّا- صادرة من إمام معصوم لا محالة، فليس لأحد أن يقدح في صحتها أو يتشكك في نسبتها، ومِن ثَمّ فلا حاجة إلى علم الرجال أو علم الدراية[4].

وردّ الأصوليون عليهم في هذا العنصر، فيقول مرتضى مطهري: «وقد استغلّ بعض الدجالين هذه الحالة ودسّوا في الروايات ما شاؤوا من الأكاذيب

(1) د. أحمد قوشتي، الصراع بن الأخباريين والأصوليين داخل المذهب الشيعي الاثنا عشري، ط2/ تكوين، الخبر، السعودية 2015م، ص48.

(2) انظر محاضرة ياسر الحبيب على «يوتيوب» بعنوان: «الخميني وابن عربي صوفية زنادقة» منشورة بتاريخ 18 ديسمبر 2013م، http://cutt.us/D4leh.

(3) حوار حول المشهد الثقافي في إيران، حيدر حب الله: حوار مع جريدة «الشرق الأوسط» العدد 9123، 20/ 11/ 2003م.

(4) علم الرجال يهتمّ بدراسة أحوال وصفات وخصائص الرواة، الذين يمثلون سلاسل أسانيد الأحاديث، والحكم بمقبوليتهم ووثاقتهم وعدالتهم وضبطهم من عدمه، أما الدراية فهي جزء من مهمّة المحدّث أيضًا وتدخل دائرتها الكبرى في مهمّة الفقيه والأصولي، حيث التركيز على دراسة المتن -قبولًا وردًّا- دون السند، وعلى فقه الحديث دون رجاله وأسانيده. وللمفكر الشيعي حيدر حب الله بحث حول «نقد المتن في التجربة الإمامية»، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد 23، صيف 2012م. والدراسة منشورة على الرابط التالي: http://cutt.us/vkNxg. يقول الشيخ مازن المطوري الأستاذ بالحوزة النجفية: «الشيعة، خصوصًا المدرسة الأصولية، لا يعتقدون بصحة الجميع من الكتب الأربعة: الكافي، والتهذيب، والاستبصار، وما لا يحضره الفقيه. يقولون: كل حديث من هذه الأحاديث يُعرض على الميزان العلمي، فيبحث في سنده وفي مضمونه وفي دلالته، فإذا صحّ سنده يقولون صحيح السند. بعد ذلك يأتون إلى دلالته ومضمونه فيعرضونه على كتاب الله، ويعرضونه على واضحات الدين والعقل، فإذا وافق واضحات الدين والعقل ووافق كتاب الله.. حينئذ يأخذون به ويقولون هو صحيح. أمّا إذا كان مضمونه مخالفًا لكتاب الله أو مخالفًا لواضح العقل، ومخالفًا لواضح الدين والعقيدة، فيردّونه وإنْ كان صحيح السند، ولو كان جميع رجال سنده ثقات عدولًا شيعة.. لا يقبلونه. وما أكثر الأحاديث التي هي صحيحة السند مردودة المتن». حوار مع الشيخ مازن المطوري أستاذ الحوزة بالنجف في فبراير 2014م، في مدرسة السيد محسن الحكيم بالنجف. وهذا الكلام نظريّ محض، فالأصوليون الشيعة يتقاطعون مع الأخباريين في قبول أحاديث ضعيفة الإسناد واهية الدلالات، لا سيّما تلك المتعلقة بالمهدوية والشعائر وقدسية الأئمة ونحو ذلك، وقد التفت إلى هذه اللمحة المفكر الشيعي أحمد الكاتب، وحيدر حب الله، وغير واحد كما سيأتي.

دون أن يواجهوا أي معارضة من الأخباريين. وهذا الموقف جلب العار علينا حقًّا، ولولا معارضة المجتهدين لهذا التيار لكان يثير المتاعب للمسلمين حتى يومنا هذا»[1]. لكنّ الأخباريين يبررون موقفهم بأنّ تلك الكتب والروايات جُمعت في عهد الأئمة وتناقلها الناس قولًا وعملًا في حياة الأئمة ونوّابهم فيبعد الدسّ فيها والكذب عليهم في حياتهم أو بعدهم بقليل.

هذا الصِّراع الحاصل بين جناحَي التشيع اليوم لا يمكن تسميته بأنه خلاف بين أهل الرأي وأهل الأثر، ولا بين السلفية الشيعية والعقلانية، كما يذهب البعض[2]، ذلك أنه لا يستقيم منهجيًّا قياس السلفية الشيعية بالسلفية السنّية إلا في بعض عناصرها، أو مع شيء من التجوّز. فالسلفية الشيعية ليست رديفة لما عُرف في التاريخ السنّي بأهل الأثر، ومهمّتها داخل المذهب الشيعي ليست كمهمّة السلفية بأطيافها داخل المذهب السنّي. فالسلفية السنّية ليست كالأخبارية الشيعية وإن تقاطعت معها في مشتركات منهجية، فالسلفية السنّية مُدققة في الأخبار والآثار ولا تتساهل فيها تساهل الأخبارية، علاوة على أنها متشظية في الأصول والمناهج ما بين تقليدية وعلمية وجهادية، لكن الأخبارية الشيعية أقرب منهجيًّا إلى الحركة الظاهرية السنّية بزعامة ابن حزم الظاهري[3]، وإن كانت الظاهرية تعتمد منهجها بعد ثبوت الحديث في نفس الأمر لا قبل وضعه على المحكّ العلمي والغربلة النقدية، كما تفعل الأخبارية الشيعية. والأخبارية الشيعية متماسكة منهجيًّا وإن استحالت أخيرًا إلى عدد من التيَّارات لكنها تتشارك في الأصول وتتقاطع في المناهج، فلم يتولد عنها أخبارية جهادية في أقصى اليمين وأخرى تقليدية في أقصى اليسار تبدو في حالة تناقض واحتراب كما في الحالة السنّية. والأخبارية الشيعية تزعم الأصالة للمنهج الأخباري الأوّل وتدّعي الأصالة للمذهب وخطّه الرئيسي الموروث، قبل دخول الروافد السنّية عليه وشوائب الفلسفة وكلّ دخيل من العلوم اليونانية وغيرها.

---

(1) مرتضى مطهري: نقد الفكر الديني، ط/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011م، تقديم محمد عمارة، ص142.

(2) راجع: د. محمد السيد دسوقي: مدخل لعلم الأصول، ط1/ الرابطة الأزهرية، ص144. ومرتضى مطهري: الثورة والدولة، ط1/ دار الإرشاد بيروت 2009م، ص387.

(3) هناك خلاف بين الوظائف الاستنباطية للفقيه، وتمايز منهجي بين المدرستين الظاهرية والأصولية السنيتين، فابن حزم نظر إلى الفقه على أنه مجرد رواية وفهم للظاهر، في حين وقف الأصوليون موقفًا صلبًا وراسخًا نقيضًا لموقف ابن حزم، فيقول البزدوي: «ومن استراح بظاهر الحديث عن بحث المعاني، ونكل عن ترتيب الفروع على الأصول، انتسب إلى ظاهر الحديث، وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها، وتعريف الأصول بفروعها». أصول البزدوي 1/5، وراجع: بنعمر لخصاصي، منهج الاستنباط من الحديث النبوي بين المحدثين والفقهاء، ط1/ الدار المغربية+ دار الكلمة 2017م، ص54.

3- **عدم حجّية ظواهر القرآن:** يؤمن الأخباريون أنه لا يجوز لأحد أن يستنبط من القرآن إلا المعصوم، ولا يمكن فهم القرآن إلا من خلال فهم المعصوم، لأنه هو الذي يملك الفهم الإلهي للنص، إذ إنّ لهم اتصالاً بالملائكة «يسمعون كلامهم ولا يرون أشخاصهم»[1]، «وهم يعلمون الغيب، وزمام العالم بأيديهم، فلهم التصرف فيه إيجادًا وعدمًا»[2].

وفي عدم حجية ظواهر القرآن يقول مؤسس التيار محمد أمين الأسترآبادي: «كيف عملكم معاشر الأخباريين في ظواهر الآيات القرآنية؟ نحن نوجب الفحص عن أحوالها بالرجوع إلى كلام العترة الطاهرة عليهم السلام، فإذا ظفرنا بالمقصود وعلمنا حقيقة الحال عملنا بها، وإلا أوجبنا التوقف والتثبت، ولا نجوّز التمسك بما تمسكت به العامّة، من أنه صلى اللّٰه عليه وسلم لم يخصّ أحدًا بتعليم كلّ ما جاء به وبتعليم تفسير القرآن وما جاء به من نسخ أو قيد أو تأويل أو تخصيص، بل أظهر كل ما جاء به عند أصحابه وتوفرت الدواعي على أخذه ونشره ولم تقع بعده صلى اللّٰه عليه وسلم فتنة أوجبت إخفاء بعضه، ومن أنه لولا ذلك للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وللزم الإغراء بالجهل، وذلك لما علم من المذهب ضرورة من أنه صلى اللّٰه عليه وآله أودع كل ما جاء به عند العترة الطاهرة عليهم السلام، وأمر الناس بسؤالهم والردّ إليهم (أي الرجوع إليهم)، وأي بيان أقوى من ذلك؟!»[3].

وفي عبارة الأسترآبادي تلك يقلب الهرم المعرفي ومصادر التشريع، فيجعل القرآن تاليًا ليس لكلام النبي المرسل وحده، بل تاليًا لكلام الأئمة المعصومين، فهم -بعبارة مرتضى مطهري- «جعلوا الحديث مقياسًا للقرآن بدل أن يجعلوا القرآن مقياسًا للحديث»[4]. وفي الوقت الذي لا يوجب فحص الروايات الواردة في الكتب الأربعة لأنها في نظره كلها صحيحة، يوجب فحص آيات القرآن بالرجوع إلى كلام المعصومين، وبنفس المنهج يجب فحص كلام المعصومين بالرجوع إلى كلام فئة أخرى، وكلام الفئة الأخرى بالرجوع

(1) بحار الأنوار 26/ 18.

(2) أحمد الكاتب: المرجعية الدينية الشيعية وآفاق التطوّر، ص150، بل حتى المعتمد لدى المدارس الأصولية هذا التصوّر عن المهدي والأئمة عمومًا. راجع: حيدر حب الله، هل هناك حاجة للمهدوية لو تطوّر البشر وأصلحوا أمورهم؟ //:http cutt.us/ilOSV. وله أيضًا: تساؤلات أخرى حول الولاية التكوينية، http://cutt.us/ILjRN.

(3) الأسترآبادي: الفوائد المدنية ص183، نقلًا عن: محمد الصياد، ثبوت القرآن بين السنّة والشيعة، ص183.

(4) التعرف على الفلسفة الإسلامية ص117، ونصوص في علوم القرآن 4/ 26، نقلًا عن محمد الصياد: ثبوت القرآن بين السنّة والشيعة ص183.

إلى ثالثة، ومِن ثَمّ يؤدي إلى التسلسل[1] المستحيل منطقيًا، لاستحالة تحقق أي واحد من المعاليل، وأن فرض تحقق ذلك يستلزم وجود المعلول بلا علّة وهو محال. وكذلك مسألة التوقف والتثبت في ظواهر القرآن إذا لم يظفر بالمقصود بالرجوع إلى كلام العترة، فيجب التوقف في كلام العترة إذا لم يُظفر بالمقصود في كلام الغير، وهكذا.

هذه الخلافات العلمية بين الجانبين اتسعت لتصل إلى درجة التكفير والإفتاء بتحريم صلاة الأخباري خلف الأصولي والعكس[2]. واتهم الأصوليون مؤسس التيار بأنه عميل مجهول عاش بعيدًا عن عواصم الشيعة المركزية[3]، لكن حاول البعض التهوين من تلك الخلافات بغية التقريب بين الفريقين، فقالوا إنها خلافات لفظية بسبب عدم تحرير محل النزاع[4].

ثالثًا: موقف الأخباريين من السلطة السياسية

لم يكن الأخباريون تاريخيًا على عَلاقة جيّدة بالسلطات السياسية، وكان يتملكهم الإحساس بالظلم والتهميش، والانقلاب على ثوابتهم التي تمثل المذهب في نظرهم، لصالح الأصوليين الدخلاء -فهمًا واستنباطًا- على المذهب.

يقول المفكر الشيعي حيدر حب الله: «الأخباريون في نموذجهم التاريخي لم يكونوا على عَلاقة وُدّ مع السلطة، وأركّز هنا على السلطة المنتمية إلى الداخل المذهبي، أي السلطة الشيعية. إنّ العزلة عن مواكب هموم السلطة سيفضي إلى تقييم خاص لتصرفات الحاكم، وسيعزز ذلك عملية النقد على أي تبرير ديني لممارسة السلطة، وهذا ما يلغي بشكل ما العناصر الديناميةفي العقل الفقهي والقانوني، لأنه سيعدّها عناصر مخارجة للنص. إنّ عدم

(1) التسلسل: هو توقف الشيء على أمور لامتناهية، وهو أشبه بسلسلة معدنية مترابطة لا نهاية لها. أمّا الدور فهو توقف الشيء على نفسه، ولا يخفى ما بين الدور والتسلسل من فروق.

(2) د. زكريا النداف: مسائل الاعتقاد عند الشيعة الاثنا عشرية من خلال مصادرهم الحديثية، ط1/ دار السلام بالقاهرة، 1/ 40، هامش.

(3) يلمّح مرتضى مطهري إلى عمالة الأستراَبادي إلى جهات مجهولة، فهو حسب مطهري «قد عاش في مكة والمدينة، ولا يوضح التاريخ بالطبع اتصالات وعَلاقات هذا الشخص في تلك الفترة، ورغم أنه كان شيعيًّا فإنه هاجم وبشدة كبار علماء الشيعة». نقد الفكر الديني ص140. ويردّ جواد شبر على هذا الاتهام بقوله: «هنالك كثير من المنشورات التي تتهم دعاة الأفكار التجديدية أو لنقل المخالفة في ربطها بمؤامرات السلطات وعمالتهم لهم، كما هي تلك التي تتهم الأستراَبادي بالركون إلى المجهول، ونفس الشيء قد تجده مع محمد بن عبد الوهاب ومع الأفغاني وغيرهما، وهي محاولة يُراد بها الانتقاص من تلك الشخصيات على حساب الدخول معها في سجالات فكرية». ثيولوجيا التشيع السياسي ص336 هامش.

(4) راجع: هيثم مزاحم، تطوّر المرجعية الشيعية، ص189. وراجع على سبيل المثال: سماحة المرجع محمد سعيد الحكيم: الأصولية والأخبارية بين الأسماء والواقع، الناشر/ موثّق 1420ه النجف.

فهم المعارضة لحاجات السلطة وعدم فهم السلطة لهموم المعارضة قد يؤديان أحيانًا إلى تعطيل حركية فئة المعارضة، ويدفعها إلى اليأس من النموذج القائم، وليس أمام العقل الديني سوى نموذج القرون المفضلة أو التاريخ كي تنادي به وتعيش معه، وهنا تنمو العقلية الأخبارية، من هنا نترقب في الفريق الذي لا ينفتح على قضايا السلطة أن يحمل ردّ فعل سلبيًّا تجاهها، ما سيعزز في هذا الفريق نواة العقل الأخباري»[1].

وهنا يقرأ حيدر حب الله الأخبارية قراءة مغايرة، ليس على أنها أصل التشيع وجذره المكين، وليس على أنها امتداد لفهم السلف في الاستنباط والتعامل مع النصّ، بل على أنها ردّ فعل سيكولوجي وطبيعي على شعورها بالعزلة والمظلومية السياسية واليأس من النموذج القائم. وهي قراءة وإن كانت تتضمن جزءًا من حقيقة تبلور الحركة الأخبارية إلا أنها تتغافل عن الخلفيات التاريخية والمنظومة الفكرية لها. فالأخبارية تعدّ نفسها أصل التشيع ومساره الطبيعي الذي تُوُورِثَ عن الأئمة المعصومين، كما سيُقرر حيدر حب الله نفسه في موضع آخر. وكذلك فإنّ الأخبارية تعاونت مع السلطة الصفوية بعد أن ساءت العَلاقات بين الصفويين والأصوليين، فدخل الأخباريون على الخطّ مستغلّين الخلافات بين الجانبين، طامعين في ملء الفراغ الذي تريده السلطة السياسية في ذلك الوقت، فلم يكونوا إذًا بمنأى عن السلطة السياسية في كل مراحل التاريخ، بل في أغلبه، لا لكونهم معارضين، بل لكون طرحهم السياسي -فقه انتظار المعصوم- لا يجد قبولًا عند السلطة السياسية التي تريد من يضفي عليها الشرعية لا من ينزعها عنها. ولا ننسى أنّ الأخباريين وإن ذهبوا إلى الماضي وإن يأسوا من النموذج القائم بحكم فشله في التطبيق، فإنهم يحملون رؤى مغايرة لهذا النموذج القائم على مستوى التأسيسات الفلسفية والمرتكزات المعرفية. فحتى مع افتراض نجاح النموذج القائم فيظل النموذج الخاص بهم يملك من الخصوصيات المناهضة للنماذج الأخرى، إذ إنهم يمنعون قيام حكومة في ظل غياب المعصوم.

(1) حيدر حب الله: العقل الأخباري.. أساسيات المعرفة ومناخات الظهور، مجلة المنهاج، العدد 47، بيروت خريف 2007م. وراجع: د. محمد السلمي، ومحمد الصياد: الفقيه والدين والسلطة.. جدلية الفكر السياسي الشيعي بين المرجعيتين العربية والإيرانية، ط/ مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية، الرياض 2017م، ص92 وما بعدها.

لكن عندما ارتأت السلطة السياسية في بعض المراحل إمكانية الاستثمار في هذا التيار لم تتردد في ذلك، إذ إنه تيار آمن ولا مطمع له في الحُكم، فقد «استثمر الشاه عباس (1629م) واقع إبعاد العلماء عن قرارات الدولة بمساندته التيَّارات التي تصارع أصولية النجف، فقد مال إلى السلفية الشيعية من أجل تسويق فكرة أن التشيع أمر ديني محض ولا يمكن أن يجاري تعقيدات السلطة الدنيوية، فالأصلح له أن يتوجّه إلى ما يهمّ حياة الفرد الشخصية الدينيَّة، وارتباطاتها بما يحقق هُوية انتماءاتها، وهو التعلق بالأئمة وأخبارهم وزياراتهم والتبرك بهم، وما إلى ذلك. وهو منهج أخباري مع أن الأصولية لا تخلو منه، مع اختلاف في التخريجات. وهنا نرى القضية السياسية تتجلى في أوج صورها عندما ردّ أحد علماء الأصولية بكتاب أهدى مقدمته إلى سلاطين الهند، وهو عبد الله قطب شاه (1672م)، وهي محاولة من التيار الأصولي في إشراك الهند ليقف ضد إيران التي ساندت ظاهريًّا التيار الأخباري في ذلك الوقت»[1].

ولكن هل حاول التيار الأخباري الانقضاض والقفز على السلطة عندما وهنَ الأصوليون في عهد الصفويين؟ يقول جواد شبر: «لا، لم يمارس الأخباريون أي رغبة نحو السلطة، ولم يصدر منهم -في نفس الوقت- أي إشارة إلى أن سلطة الصفويين هي سلطة شرعية، كما أفتى لهم بذلك الأصوليون، بل عدّوا تلك السلطة دولة غصبية، ولكن ليس من مهامهم محاربتها أو الوقوف ضدها، بل بالعكس التعاون معها بشكل مطلق»[2]. وهذا دليل على أنّ وجود الأخباريين ليس فقط ردّ فعل على المظلومية السياسية وفشل النموذج القائم، وإلا لانقضّوا على السلطة أو لأبدوا رغبة فيها عندما أتيحت لهم الفرصة. فالأخباريون لم يملكوا أصلًا طرحًا سياسيًّا ولا رؤية للدولة والحكم، في حين أن الأصوليين كانوا يتدخلون في السياسة بأطروحات مختلفة وإن كان الطرح الأصولي للجناح السياسي المعتمد في العصر الصفوي وما بعده هو ثنائية «الفقيه والسلطان»، أي المشاركة بينهما والتعاون في الحكم وإدارة الدولة، وهو ما أزعج السلطة السياسية في

(1) صلاح جواد شبر: ثيولوجيا التشيع السياسي بين حق الله والشعب وواقع الممارسة، ص339. وراجع: د. محمد بن صقر السلمي، ومحمد الصياد: الفقيه والدين والسلطة.. جدلية الفكر السياسي الشيعي بين المرجعيتين العربية والإيرانية، ص94.

(2) صلاح جواد شبر: ثيولوجيا التشيع السياسي بين حق الله والشعب وواقع الممارسة، ط1/ الرافدين، لبنان 2017م، ص344.

مراحل كثيرة، لذلك دعمت ديمومة الخط الأخباري وتقويته حسب الاحتياج إليه.

وحسم الأخباريون المعركة في الدرس الفقهي والحوزوي لصالحهم إلى أن تحولت الكفة مرة أخرى في القرن التاسع عشر لصالح الأصوليين على يد الشيخ الأنصاري، إلا أن كثيرًا من الأصوليين «ظلوا يمارسون عمليًّا نهجًا قريبًا من الأخباريين في تقبل كثير من الروايات والحكايات التاريخية دون تمحيص أو اجتهاد»[1].

رابعًا: الأخباريون وولاية الفقيه

من الأسس التي تعرضنا لها في العقل الأخباري انتباذه للاجتهاد، وعدم اعترافه بالاستحسان والمصلحة، بل وبأصول الفقه كعلم ضابط لعملية التأويل وفهم النصوص والاستنباط منها وصناعة الفتوى. وإذا كان القول بولاية الفقيه بقراءتها الخمينية قولًا محدَثًا في الأساس غير مبني على ممارسة الأئمة ولا أقوال فقهاء الشيعة الأُوَل، وإنما مرتكزه في الأصل على الاجتهاد والمصلحة وفقه الأولويات، فمن الطبيعي أن نجد نفورًا واعتراضًا من الأخباريين على النظرية برمّتها بوصفها نظرية شاذة دخيلة على الفقه الشيعي، وليس لها أي امتدادات أو جذور في العقلية الفقهية الشيعية قديمًا، سوى البداهة العقلية التي زعمها الخميني، وهو ما لا يؤمن به الأخباريون في منظومتهم الفكرية.

يؤمن الأخباريون بعدم شرعية أي حكومة تنشأ في ظل غياب المعصوم، وأي إمام لتلك الحكومة هو مغتصب لحقّ وصلاحيات المعصوم[2]، ومن جملة ما يستدلون به قول الصادق: «كل راية تُرفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يُعبد من دون الله»[3].

ولمّا استطاع الصفويون تدجين قطاع كبير من فقهاء الأصوليين كان للملا الأسترآبادي -زعيم الأخباريين- ردّ فعل إزاء تدخّل الفقهاء في السياسة وتبريرهم للأفعال السلطانية[4]، ذلك التدخل والتبرير الذي وصل مع الكركي

(1) أحمد الكاتب: المرجعية الدينية وآفاق التطوّر، ط2/ الدار العربية للعلوم ناشرون 2007م، ص140.

(2) راجع: أحمد الكاتب: تطوّر الفكر السياسي الشيعي، ص196. وراجع: د. أحمد قوشتي: الصراع بين الأخباريين والأصوليين، ط2/ تكوين للدراسات والأبحاث، الخبر-السعودية، ص121.

(3) الكليني: الكافي، 8/ 295، والحر العاملي: وسائل الشيعة 11/ 37، والمجلسي: بحار الأنوار، 25/ 114.

(4) وجيه كوثراني: الفقيه والسلطان، ص177.

إلى ما يشبه الانقلاب على الثوابت الشيعية المتوارَثة. فرفض الأخباريون نظرية الكركي «النيابة العامة السياسية» ونبذوا تحالف «الفقيه والسلطان» الذي أسسه الكركي، وهنا بدأ الصِّراع المرير بين الأصوليين والأخباريين، آخذًا منحى علميًّا منهجيًّا في منظومة الاستنباط، وإن كان في الحقيقة خَلافًا معقدًا ومزيجًا ما بين الديني والسياسي والاجتماعي تمحور حول الإمامة والنفوذ والتقرب من دوائر السلطة، أو هو كذلك في شقه الأكبر.

يقول أحمد الكاتب: «ولم يكن هذا الصِّراع يدور حول أمر جزئي بسيط، وإنما كان يتعلق بأمر أساسي يدخل في موضوع الهُوية العقائدية، وكان في حقيقته صراعًا بين المحافظين والمجددين، بين الخَطّ الإمامي -الأخباري- المتمسك بنظرية (الانتظار) بالتحديد، والخط الشيعي -الأصولي- المتحرر من شروط الإمامة المتصلبة كالعصمة والنصّ، والمتحرر من نظرية الانتظار»[1].

ولذلك لم يشارك الأخباريون في أي محاولة للثورة أو إقامة دولة شيعية، معتبرين أن غيبة الإمام تُعَدّ «حائلًا دون حصول العدالة الاجتماعية، ولذلك ليس من حق المشاركين في الحياة السياسية بمعناها الواسع حكم الشعب وإصدار التشريعات والأحكام في غياب الإمام، إذ تضع الأخبارية وجود الإمام المعصوم شرطًا أساسيًّا للحكم وللاعتراف بإسلامية الدولة»[2].

خامسًا: الانتشار ودوائر النفوذ

كان شيعة الجزيرة العربية أول من انحاز إلى الخط الأخباري الحديث الذي تبلور على يد الأسترآبادي، ثم سرى ذلك إلى بقية مناطق العراق وإيران ذاتها[3]. ويظنّ البعض أن التيار الأخباري قد خفت أو تلاشت مناهجه وأطروحاته اليوم، خصوصًا بعد الحملات الضارية التي خاضتها الدولة

(1) أحمد الكاتب: تطوّر الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، ط6/ مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2008م، ص196. الخلاف بين الفريقين ليس حول نظرية الانتظار فقط، بل في منظومة الاستنباط برمّتها، ولا يمكن تجاهل أن جمهرة الأصوليين الشيعة وإن تحرروا من نظرية الانتظار فقد اختلفوا في ما بينهم في شكل الحكم، ما بين حكومة شورية، وولاية فقيه، وولاية فقهاء، وهكذا. راجع: د. محمد بن صقر السلمي، ومحمد الصياد: الفقيه والدين والسلطة، ص77 وما بعدها.

(2) بدر الإبراهيم ومحمد الصادق، الحراك الشيعي في السعودية.. تسييس المذهب ومذهبة السياسة، ط1/ الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2013م، ص48. وعزا بدر الإبراهيم كلامه إلى روبرت غليف في: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي.. العَلاقة بين الأخبارية والمدرسة التفكيكية، ترجمة حسن البلوشي، مراجعة نجم الخفاجي، مجلة البصائر، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية في حوزة الإمام القائم العلمية، السنة 22، العدد 49، 2011م.

(3) جواد شبر: ثيوليوجيا التشيع السياسي، ص337.

الإيرانيَّة ما بعد الثورة ضده، لكن الواقع أن التيار الأخباري ما زال قائمًا وبقوة وصار مظلّة تتضمن تحتها عددًا من التيَّارات الفكرية التي تتقاطع معه كليًّا أو جزئيًّا في مشتركاته المنهجية ومنظومته الفكرية. ومن تلك التيَّارات التي تُحسب على التيار الأخباري التيار الشيرازي، فهو معدود من جملة الأخباريين، لا سيّما أن مؤسِّسه السيد محمد الشيرازي كان يؤمن بالمنهج الأخباري، كما يقول تلميذه أحمد الكاتب[1]. والتيار الشيرازي ما زال موجودًا بين الشيعة بقوة في كربلاء والنجف ومنطقة الخليج العربي، بل وفي إيران نفسها[2]. لكن لا يمكن القول إنّ التيار الشيرازي هو صورة كربونية من المنظومة الفكرية للمدرسة الأخبارية، لأنّ طبيعة التيَّارات الفكرية عندما تنتشر وتروّج ينبثق عنها أفكار جديدة، أو تصير بعض الأصول فروعًا وبعض الفروع أصولًا وهكذا، فالشيرازي وإن انتمى إلى الأخبارية إلا أنه كان يستظهر -نظريًّا- حرمة التقليد في أصول الدين، بخلاف أخبارية الأسترآبادي التي ترى وجوب التقليد في الأصول والفروع على السواء، وإن كان محمد الشيرازي من الناحية العملية أخباريًّا في التقليد العقائدي[3].

وقد سعت السلطات الإيرانيَّة إلى تقليم أظافر الشيرازيين وتتبعهم لأنّهم اختلفوا عن الأخبارية الأمّ في البُعد عن السياسة وشؤون الدولة، وكانت لهم نظرية سياسية مناقضة ومنافسة لنظرية ولاية الفقيه بقراءتها الخمينية، ممّا جعلهم في مواجهة النظام الإيراني كمعارضين سياسيين، وبهذا تكون الأخبارية الحديثة -أو جزء منها- قد تنازلت عن عنصر مُهِمّ من عناصر المنظومة الأخبارية، وهو موقفهم من السياسة وشكل الدولة في ظلّ غياب المعصوم، الذي يتشاركون فيه مع جزء لا بأس فيه من الأصوليين أنفسهم، لا سيّما من أصوليّي النجف.

---

(1) أحمد الكاتب: المرجعية الدينية الشيعية وآفاق التطوّر، ص148.

(2) راجع: محمد الصياد، ماهية الخلاف السياسي بين الشيرازية والخمينية.. دراسة في جذور الخلاف وديمغرافية المذهب، 27 مارس 2017م، مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية. http://cutt.us/uo8RA. وراجع: توبي ماثيسن: الخليج الطائفي والربيع العربي الذي لم يحدث، ط1/ الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2014م، كلام مُهِمّ عن الشيرازية ص69 - 70 - 72 - 107 - 129 - 174. وراجع: بدر الإبراهيم ومحمد الصادق، الحراك الشيعي في السعودية تسييس المذهب ومذهبة السياسة، ص91 - 95 - 219.

(3) أحمد الكاتب: حوارات مع المراجع والعلماء والمفكرين، ص61. والمرجعية الدينية الشيعية وآفاق التطوّر ص148. ووصف الكاتب منهج الشيرازي بالمنهج الحشوي، إذ إنّ الشيرازي يؤمن -خلافًا للفقهاء والأصوليين- بحجية الظنّ، ويلتزم بحجية خبر الواحد، ويعتمد على الشهرة في الروايات والفتاوى ويرى أنها تجبر الروايات الضعيفة وتكسر الروايات الصحيحة. حوارات مع المراجع: ص61. وانظر: أحمد الكاتب، المنهج الأخباري يقود السيد محمد الشيرازي إلى الغلو والانحراف عن أهل البيت، منشور على صفحته على «يوتيوب» بتاريخ 24 / 2/ 2017م. http://cutt.us/P0Glw.

وكذلك يُحسب التيار التفكيكي الإيراني[1] -بحسب كثير من الأصوليين- على التيار الأخباري، وهو وإن نفى صلته بالتيار الأخباري إلا أنه يلتقي بالتيار الأخباري في الجزء الأكبر من المنظومة الفكرية، فالتفكيكيون وإن كانوا أصوليين في عناصر عدّة[2] مثل: تعديل الرواة وغربلة الروايات، والاستنباط من المعتمد منها فقط، وإن كانوا كذلك منصهرين في نفس الدرس الفقهي الأصولي، فقد كانوا أخباريين في الوقت نفسه بنبذهم للفلسفة والعرفان كأدوات اجتهادية وتأويلية يُفهَم النصّ بها ومن خلالها. أي إنّ التيار تقاطع مع التيار الأصولي في مشتركات، ومع التيار الأخباري في مشتركات أخرى، بيد أنه يواجه اتهامات مستمرة بأنه رافد من روافد التيار الأخباري. وليس للتيار أطروحة سياسية مصادمة للدولة الإيرانيَّة، أي لا يتبنى كتيار فكري طرحًا سياسيًّا بعينه، فهو يصبّ جُلّ جهوده على تجريد المعارف الدينيَّة من الفلسفة والعرفان، وإن تبنى بعض علمائه قناعات سياسية متباينة[3]، وهو ما سنركز عليه في الفصول القادمة.

ولا يُنسى هنا أنّ التيار الأخباري بصورته الإمامية القديمة، أو بصورته التي أسسه عليها الأسترآبادي، ما زال موجودًا وله أنصار في كل العواصم والتكتلات الشيعية، بيد أن الثورة الإيرانيَّة وضعته في حيّز اهتماماتها وأهدافها، فشنّت عليه حملات تشويه في المؤسسات التعليمية والإعلامية، وتبنّت رسميًّا أطروحات مرتضى مطهري ضد التيار، إلا أنه ما زال موجودًا وبقوّة حتى في قم نفسها، بل إن قم يسيطر عليها الأخباريون حسب الشيخ محسن آل عصفور، فهو التيار الأصيل الذي يمثل التشيع، في حين أن سطوة الأصوليين على قم لا تتجاوز سبعين عامًا[4].

(1) سيأتي الكلام بالتفصيل عن التيار التفكيكي بعد قليل.

(2) محمد رضا الحكيمي: المدرسة التفكيكية، ترجمة عبد الحسن سلمان وخليل العصامي، وتقديم عبد الجبار الرفاعي، ط/ دار الهادي بيروت 2000م، ص155.

(3) راجع: مجموعة مؤلفين، ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيكي في المعرفة الدينية، ترجمة عباس جواد، ط/ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014م. وراجع: مجموعة مؤلفين: المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية، ط/ مؤسسة الانتشار العربي 2015م. وراجع في العَلاقة بين التفكيكيين والأخباريين: روبرت غليف: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي.. العَلاقة بين الأخبارية والمدرسة التفكيكية، مجلة البصائر العدد 49، ص40 وما بعدها، السنة الثانية والعشرون 2011م، ترجمة: حسن البلوشي، مراجعة نجم الخفاجي. وأصل الدراسة بالإنجليزية:Robert Gleave: Continuity and Originality in Shiayi Thought: The relationship between the Akhbariyya and the Maktab- i Tafkik. Shii Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth- XXth centuries). Ed, Denis Hermann and Sabrina Mervin, INSTITUT FRANCAIS DE RECHERCHE EN IRAN, (BEIRUT: 2010). وراجع لنفس المؤلف: Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbari Shi’i School (Islamic Philosophy, Theology, and Science).

(4) محسن آل عصفور: قم عش الأخبارية وسطوة الأصوليين لا تتجاوز السبعين عامًا «حوار أجراه علي الديري»، شبكة

وإن كانت الدولة الإيرانيَّة قد سمحت بوجود روافد تُحسب على التيار فلم تسمح بوجود التيار نفسه على الأقل في المؤسسات الرسمية ومفاصل الدولة، نظرًا للخلاف السياسي الأكيد والصريح بين الجانبين، فالتيار الأخباري وإن كان منهجه السكوت وعدم المشاركة السياسية وفي نفس الوقت عدم مواجهة الأنظمة، لا بالعنف ولا بالسلم، فهو تيار كامن وصامت حتى ظهور الإمام المعصوم، لكن الدولة الإيرانيَّة لا تريد تلك الفلسفة أن تظل قائمة وموجودة، إذ إنّ مهمة الخميني الكبرى والأساسية هي القضاء على تلك الفكرة التي تمثل فعلًا واقع الحالة الشيعية قديمًا وحديثًا أو تمثل الحالة الأكبر والمسار المتوارث عن الحوزة العتيقة، فإذا كان منهج الأخباريين في السلطة هو المنهج الرسمي المتوارث، وهو منهج أكثر الأصوليين خلا الخميني ورفاقه، فكان من الطبيعي أن يمسّ التيارَ جزء من العنف والإقصاء الذي مورس من الدولة الإيرانيَّة ضد المعارضين لنظرية ولاية الفقيه.

سادسًا: التيار الأخباري كآيديولوجيا

يتضح مما سبق أنّ التيار الأخباري وإن لم يكن موجودًا اليوم كتنظيم هرمي محكَم له أسوار فكرية صارمة، إلا أنه نجح في التحول إلى آيديولوجيا تؤمن بها تيارات تتقاطع معه في جزئيات وتتباين معه في أخرى، ويعتنق أفكاره فقهاء حتى من داخل الخطّ الأصولي. وهو ما التفت إليه المرجع كمال الحيدري بقوله: «أنا إنما وقفت وأقف عند هذه المدرسة لنتعرف من خلال مباني ومنهج ورؤية هذه المدرسة لنرى هل نحن في حواضرنا وحوزاتنا العلمية استطعنا أن نخرج من الأُطر العامّة التي وضعتها لنا المدرسة الأخبارية أم لم نستطع؟ وإلى الآن نتنفس بأجواء المدرسة الأخبارية، ولكن باسم المدرسة الأصولية. كثير منا لو تسأله أأنت أخباري؟ يُنكر، ويعدّها مثلبة وسُبة لا يمكن أن يقبلها، ويقول أنا من المدرسة الأصولية ولست من المدرسة الأخبارية»[1].

فآيديولوجيا المدرسة الأخبارية ما زالت هي الحاكمة والمهيمنة على الدرس العلمي في الحوزة الشيعية، في كثير من مبانيها وأُسسها، ولا يمكن

هجر الثقافية، http://cutt.us/iPk5t.

(1) السيد كمال الحيدري: الشيعة بين المدرسة الأصولية والمدرسة الأخبارية (2)، حلقة منشورة على «يوتيوب» بتاريخ 2 مارس 2016م، http://cutt.us/G0bPG.

القول بأنّ التيار الأخباري قد اندثر اندثارًا تامًّا، لأنه أثر وما زال يؤثر في بنية الحوزة العلمية.

فالمفكر الشيعي حيدر حب الله يجيب عن تساؤل: هل توجد اليوم مدرسة أخبارية؟ بقوله: «قد نستخدم منهجين، الأول: منهج الاستنساخ التاريخي، والثاني: منهج التجريد التاريخي. ففي المنهج الأول ندرس الحركة الأخبارية العريقة التي عرفها تاريخ التشيّع، وننظر في واقعنا المعاصر لنجد نسخة أخرى مطابقة لهذه الحركة، وقد نرى أن الأخبارية تراجعت لكنها بالتأكيد لم تندثر، خلافًا لما يراه بعض الباحثين[1]. أما في المنهج الثاني فنطالع تاريخ الأخبارية لكن لا نجعل النموذج التاريخي نسخة أصل لإسقاطها على النموذج المعاصر، وإنما نجرّد هذا التاريخ من العناصر الشكلية الزمكانية التاريخية، ونأخذ جوهر هذه الحركة ولبّها، ثم نفتش له في واقعنا عن نسخة بديلة»[2]. وبناء على هذين المنهجين فإنّ العقل الأخباري -حسب حب الله- قد يحمله أصوليّون ومحدّثون ومفسّرون، وليس من الضروري التباين والقطيعة بين تلك الأطراف، كما حصل في بعض الظروف التاريخية، ويمكن اليوم أن يكون هناك نزعة أخبارية في جوانية المدرسة الأصولية العقلية السائدة، فكثير من الأصوليين المعاصرين يستريحون للرأي الأخباري، فيقدمون النقل على العقل مطلقًا، ثم يحصرون عمل العقل في جوانب محدودة، تخرجه من الدائرة التي يفترض أن يكون فيها، أي كونه مصدرًا للتشريع موازيًا للكتاب والسنّة[3]. وهو ما وجدناه عند كثير من العقليات الأصولية المعاصرة، فالمفكر الشيعي كمال الحيدري على سبيل المثال يقول بعلم الأئمة للغيب، واعتمد في ذلك على روايات ضعيفة إذا وُضعت على المحكّ العلمي للأصوليين[4]،

(1) يقول محسن آل عصفور: «على كل حال، فإن الغلبة للأصوليين لا تعني بالضرورة أن المدرسة الأخبارية انتهت وتلاشت واندرست كما يحلو للبعض إيهام نفسه به، لأن التراث الأخباري ما زال السائد والمسيطر في مراكز التحقيق والنشر والمكتبات العامة والخاصة، ويمثل ما نسبته أكثر من تسعين في المئة وحركة طبعه وترويجه تزداد نشاطًا يومًا بعد يوم. كما يوجد كثير من أحفاد الأسر العلمية الأخبارية المعروفة من كل أنحاء إيران وغيرها من الدول الإسلامية يسكنون في مدينة قم. وهذا التمازج والتنوع يجعلك تعيش في أجواء تتفق مع منحاك ومشربك الفكري وتجد لك الأصدقاء الذين يتفقون معك بكل يسر وسهولة». حوار علي الدريدي، هجر الثقافية، سابق.

(2) حيدر حب الله: العقل الأخباري.. أساسيات المعرفة ومناخات الظهور، مجلة المنهاج بيروت العدد 47، خريف 2007م.

(3) حب الله: العقل الأخباري، سابق. وتوفيق السيف: عصر التحولات، ط/ مؤسسة الانتشار العربي بيروت 2016م، ص207. وراجع: مجموعة مؤلفين: اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، ط/ مؤسسة الانتشار العربي 2014م، ص345.

(4) السيد كمال الحيدري: كيف يحصل الإمام المعصوم على العلم؟ حلقة منشورة على «يوتيوب» 29 سبتمبر 2015م. http://cutt.us/zNNB. وعلم الأئمة للغيب ليس من الغلوّ، حلقة منشورة بتاريخ 1/ 3/ 2014م، على «يوتيوب». http://cutt.us/pUW6J.

وكذلك اعتقاد الخميني أن الأئمة مخلوقون من نور، مع أنه لا يوجد دليل صحيح صريح في ذلك على منهج الأصوليين[1]. ويمكن القول إن الأصوليين المؤمنين بولاية الفقيه عندهم استعداد نفسي للقبول بمنهج الأخباريين في أبواب شتى إلا في القول بعدم صلاحية ولاية الفقيه ومباني هذا القول الفقهية والأصولية، كالقول بعدم اعتبار المصلحة والقياس والاجتهاد، وهذه المباني وإن لم يستعملها العقل الأصولي في كثير من مُخرجاته الفقهية إلا أنها تمثل حجر أساس عنده للقول بولاية الفقيه، وهذا يُفكك لنا العَلاقة المعقدة بين الأصوليين المعتقدين بولاية الفقيه وبين الأخباريين الذين لا يؤمنون بالعمل السياسي كليًّا، ولا يمتلكون رؤية للدولة والحكومة إلا في ظلّ ظهور ووجود الإمام المعصوم المخوّل وحده بتطبيق الشريعة وإقامة دولة العدل باعتباره محتكرًا لفهم النصّ الديني وبَواطن التأويل القرآني، والعلم اللدني الإلهي. وهُم في هذا الطرح السياسي يتقاطعون مع قطاع كبير من الأصوليين الشيعة أو مع ما تُسمى المدرسة التقليدية التي لم تعتدّ بما فعله الكركي في عهد الصفويين والخميني في العصر الحديث أو حتى النائيني في الثورة الدستورية، واكتفت بفلسفة الانتظار.

الخلاصة:

في النهاية يمكن القول إنّ التيار الأخباري يعد نفسه التيار الأصيل والمسار الطبيعي لمدرسة أئمة أهل البيت المعبرة عن التشيع في صورته الأولى، وهو الرأي الأدنى للصواب في سياق النظرية السياسية باعتبارها من العقائد لدى الإمامية، أما في فروعيات الفقه وإن كان رأي الأخبارية أقرب لما كان عليه الأئمة الأُوَل إلّا أن المتغيرات وطروء الحوادث مما لا نصّ فيها لدى الأولين يقتضي إعمال الرأي والقياس والاجتهاد، وهو ما لم يتسامح فيه الأخباريون. ولا تتبنى المدرسة الأخبارية طرحًا سياسيًّا أو رؤية لشكل الدولة والنظام السياسي، لأن كلّ حكومة قائمة في ظلّ غياب الإمام المعصوم هي حكومة غير شرعية. ومِن ثَمّ كان منهجهم هو منهج العزلة السياسية وعدم

(1) حسنين هيكل: مدافع آيات الله، ط/ دار الشروق 2009م، ص182. ويقول الخميني: «وإنّ من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقامًا لا يبلغه ملك مقرّب، ولا نبيّ مرسل، ولقد كانوا قبل هذا العالم أنوارًا محدقين بعرش الله». مصباح الهداية إلى الولاية والخلافة، ط/ طهران د.ت، ص53. ومحمد عمارة: الجذور التاريخية للتشيع الفارسي: مجلة الأزهر ديسمبر 2014م، ص239.

التأييد أو المعارضة للنظام القائم. وقد تقربوا من السلطة السياسية في بعض الأوقات لتحقيق بعض المكاسب لمدرستهم وزيادة نفوذهم المجتمعي في أوج التنافس بينهم وبين الأصوليين. ولكن يُقرأ هذا التقارب ربما من خلال اعتقادهم بمشروعية الشراكة لا مشروعية السلطة ذاتها، والتي لا تتحقق إلا في حال حضور الإمام المعصوم[1].

ورفضت الأخبارية علم أصول الفقه بوصفه علمًا معبرًا عن العقلية السنّية، ومِن ثَمّ رفضت الاجتهاد والقياس والمصالح وكل ما يدخل في أصول الاستنباط، مكتفية بالروايات والأحاديث الواردة عن الأئمة المعصومين، ففيها الكفاية، ومُهِمّة الفقيه تنحصر في نقل تلك الروايات للناس فقط. وقد حاول بعض الفقهاء التقريب بين المدرستين بوصف الخلاف بين الجانبين خلافًا لفظيًّا لعدم تحرير محلّ النزاع، لكن لا يُتصوّر حلّ هذا الخلاف العلمي والعميق في البيئة الشيعية، بمجرد الزعم بأنه خلاف لفظيّ، إذ إنّ الفريقين غير مؤهلين لقبول الآخر حوزويًّا، علاوة على تجذر الخلاف تاريخيًّا بين الجانبين. وقد توسعت الفجوة بين الجانبين، لا سيما بعد تبني إيران الرسمي للمنهج الأصولي فقهيًّا والعرفاني فلسفيًّا، فقامت المدرسة العرفانية الخمينية -خصوصًا مرتضى مطهري منظّر الثورة- بشن هجوم شرس على أصول وأسس المدرسة الأخبارية واتهمتها بأنها مدرسة مُنبتّة الصلة بالتراث الشيعي والميراث الحوزوي، وأنها مدرسة مبتدعة، بل ووصل الأمر إلى التشكيك في مؤسس المدرسة بأنه عميل لجهات أجنبية.

تاريخيًّا، رفض الأخباريون إقامة أي حكومة، ورفضوا أي مشاركة سياسية، ولم يمتلكوا أصلًا رؤية لشكل الدولة وماهية نظامها السياسي، وقرروا أنّ أي حكومة في ظلّ غياب الإمام المعصوم إنما هي مغتصبة لحقّ من حقوق المعصوم، لأن الإمام المعصوم هو وحده المكلّف بإقامة الدين والدنيا، وهو وحده القادر على فهم النصّ الديني وتأويله بما يملكه من علوم إلهية.

ومع مرور الوقت انقسم التيار الأخباري أو تفرّع عنه عدة تيارات أخرى بحكم نضوج الأفكار ونموّها وانتشارها ومشاركة عدد من الأجيال في بلورتها، فتشظى إلى تيارات عديدة، بعضها يتقاطع في معالم ويتباين في

(1) راجع: علي إبراهيم درويش: السياسة والدين.. في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية 1576-1501، ط1/ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات 2013م، ص307.

أخرى، مثل التيار الشيرازي والتفكيكي وغيرهما.

واختلفت المدرسة الشيرازية عن الأخبارية الأم في أنها لم تحرم العمل السياسي، وكان لها رؤية حول الدولة ونظامها السياسي، بخلاف الأخبارية الأمّ القديمة والحديثة. فآمن الشيرازيون بنظرية «شورى الفقهاء»، وهو خروج عن المسار الأخباري، وإن تلاقى الفريقان في باقي المنظومة الفكرية، كما سيأتي لاحقًا.

وقد أدرك النظام الإيراني خطورة هذا التيار بصفته تيارًا يأكل من شرعية النظام السياسية، فتعامل مع الأخبارية الأمّ التي لا تؤمن بالعمل السياسي الحركي بأسلوب التلجيم، عن طريق تبنّي الفكر الناقد والمفنّد لها في المؤسسات الرسمية التعليمية والثقافية، في حين ارتأى أنها لا تمثل له إزعاجًا أكيدًا أو مهددًا لبقائه ووجوده، فترك لرموزها مساحة للوجود داخل الدرس الحوزوي، بل ووظفها سياسيًّا أحيانًا، لكن الأمر اختلف في تعامل النظام مع بعض الفروع التي انبثقت عنها كالتيار الشيرازي الذي حرص النظام على قمعه وتحجيمه، لأنّ التيار الشيرازي وإن التقى مع الأخبارية الأمّ في أسس وأصول إلا أنه امتلك طرحًا سياسيًّا حركيًّا مغايرًا للطرح السياسي الإيراني بقراءته الخمينية. ولذا فإنّ جل الردود التي فندت مقولات الأخبارية وإن جاءت من المدرسة الأصولية إلا أنها كانت أكثر وأشدّ حدّة من داخل المدرسة العرفانية الخمينية المعاصرة، التي تبنّت طرح مرتضى مطهري ضد الأخباريين ومأسسة هذا الطرح في إعلام الدولة وجهازها الدعائي، لأن الخمينية ارتأت أن الطرح الأخباري يهدّد فلسفتها التي تقوم عليها.

الفصل الثاني

المدرسة الشيرازية
من ولاية الفقيه إلى شورى الفقهاء

منذ نشأة التيار الشيرازي وحتى اليوم وهو الأقرب لقلب ووجدان الشارع الشيعي، فقد مثّل ثورة على الأرستقراطية الشيعية، والتقاليد العقيمة لتصدر المراجع حسب منظّري هذا التيار، فكانت الشيرازية ثورة شاملة على العادات الراسخة الحوزوية والدينيَّة والسياسية.

وقد تصدر مؤسس التيار محمد مهدي الشيرازي للمرجعية من غير تأهل أو استيفاء لشروط التصدر، المعهودة حوزويًّا، حسب ما يرى معارضوه من المراجع الآخرين، وهو المجدد والمرجعية العظمى وفقًا لمؤيديه ومقلديه.

جمع الشيرازي بين المتناقضات، فهو وإن كان أخباريًّا إلا أن له نظرية سياسية ويؤمن بالعمل السياسي، وهو وإن زعم أتباعه أنه أصولي إلا أنه قبِل روايات لا يقبل بها سوى الأخباريين. والحق أنّ الرجل مدرسة فكرية وحده وإن استقى ممن سبقوه، فقد قام بمزج بين أفكار وتيارات وفلسفات، وهو ما نحاول رصد ملامحه ومعالمه في هذا الفصل.

أولًا: نشأة الشيرازية.. البيئة المعاكسة

الشيرازية فرقة من فرق الشيعة الإمامية، تفهم التشيع بفهم خاصّ، ولها رؤية انتقادية لغيرها من الفرق، وللمراجع الآخرين الذين لا يًنتمون إليها. وقد نشأت تيارًا فكريًّا وسياسيًّا، أسسه السيد محمد الشيرازي في منتصف الستينيات في مدينة كربلاء بالعراق. ويتّهمها خصومها بأنها تسعى، بل نجحت بالفعل في «طَقْسَنَة» التشيع، أي تحويله إلى طقوس وشعائر وتطبير، لتجذب أكبر عدد من الجماهير والمقلدين.

وكان التيار الشيرازي قويًّا وشعبويًّا لدرجة أنه تقاسم الشارع الشيعي مع حزب الدعوة في الستينيات، فكان أشبه بالتيار الصدري الآن في قوته وديناميته. فمُنشئ التيار شاب صغير اسمه محمد الشيرازي، ورث والدَه مهدي الشيرازي، وجَدّه عبد الهادي الشيرازي، وتَصدّى للمرجعية دون اعتراف من علماء النجف، بل حذّر منه المرجع الديني محسن الحكيم، ومن تياره الذي كان يُسمّى في ذلك الوقت «حركة الرساليين»، أو «حركة المرجعية»! ثم حذّر الخوئي أيضًا منه ومن تياره، واستمرّ العراك الفقهي والسياسي بين الطرفين حتى يومنا هذا[1]. ذلك أنّ الخوئي لا يؤمن بالعمل

(1) بدر الإبراهيم ومحمد الصادق، الحراك الشيعي في السعودية: تسييس المذهب ومذهبة السياسة، ط1/ الشبكة العربية ←

السياسي بخلاف الشيرازيين، علاوة على أنّ الشيرازي استطاع جذب قطاع كبير من فئة الشباب والحركيين الشيعة، مما يُنظر إليه من المراجع الكبار بأنه تآكل من حصصهم المالية التي تُدفع من المقلدين.

فالتيار بدأ وجوده بمعارك مع الحوزة التقليدية في النجف التي ارتأت أنّ في وجود التيار ونضوجه خطر عليها، ومنافس لها في حصة المقلدين والأتباع، وكذلك مهدد لاستقرار الحوزة ومعتمد درسها الفقهي الموصول تاريخيًّا بفقهاء الشيعة الكبار.

ولم يكُن للتيار نظرية سياسية حتى منتصف الستينيات، حين تطوّر الأساس الفكري السياسي والآيديولوجي للحركة على يد محمد الشيرازي، بعد هروبه إلى الكويت خوفًا من البعث العراقي، ثم إلى إيران موطنه الأصلي، وذهب أخوه حسن الشيرازي إلى الشام مبشِّرًا بفكر التيار الشيرازي، مما أدّى إلى خلاف بينه وبين موسى الصدر في ذلك الوقت[1]!

ثانيًا: الهجرة الشيرازية إلى إيران

دخلت الحركة الشيرازية في إيران مرحلة النموّ والانتشار بعد هجرة محمد الشيرازي إليها، وكان من داعمي الثورة الإيرانيَّة سنة 1979. واحتلّت منظَّمة العمل الشيرازية (كان يقودها المرجع الحالي محمد تقي المدرسي) شوارع طهران ونصبوا المشانق لمعارضي الثورة، وتمدّدوا في الأجهزة الأمنية والجيش والشرطة، لأن أغلبهم إيرانيون وُلدوا في كربلاء يحملون الجنسية الإيرانيَّة، وكان على رأس منظَّمة العمل في التسلسل الهرمي بعد محمد تقي المدرسي، كمال الحيدري، ومحسن الحسيني، وهادي المدرسي، ثم خرج كمال الحيدري في ما بعد وأسس مرجعية منفصلة، وهو المرجع الشيعي المعروف الآن.

ثم بدأت مرحلة التغول في بنية الدولة فانتشرت الشيرازية في أحشاء الدولة الإيرانيَّة وكانت أشبه بحركة فتح الله كولن في تركيا، فسيطروا على نصف بازار طهران، وعدد كبير من الحسينيات في قم وأصفهان.

وقد اعتمد عليهم الحرس الثوري، خصوصًا مهدي الهاشمي[2]، في ما

للأبحاث والنشر، بيروت 2013م، ص81 وما بعدها.

(1) راجع: الشيخ حسن إسماعيل، الشيرازية وعداؤها للمرجعيات، مقال، 14 أكتوبر 2016م. http://cutt.us/hNJu4

(2) شقيق صهر الشيخ حسين منتظري، هادي الهاشمي، ورئيس مكتب حركات التحرر أو مكتب تصدير الثورة الذي كان

←

سُمّي بـ«نشر حركات التحرُّر» في السعودية والبحرين وعمان والسودان. وقد مكّنتهم العَلاقة الجيدة مع المسؤولين الإيرانيين من اقتراح تعيين عدد من السفراء الإيرانيين الجدد في دول العالم من المحسوبين على التيار الشيرازي، وكان من بينهم السفراء في البحرين وعمان وغيرهما. وأشرفت الحركة على القسم العربي في إذاعة طهران قبل اندلاع الحرب العراقية-الإيرانيَّة[1].

وركّزوا جدًّا على الحسينيات والمنابر والفضائيات/ الإعلام[2] في نشر منهجهم وبسط نفوذهم. فمن خلال الإعلام اكتسبوا قاعدة جماهيرية شيعية واسعة في الخليج العربي وإيران والعراق، وجاءتهم الأموال والتبرّعات من كل حَدَب وصوب، وكانوا هم الأكفأ في نشر التشيع في كثير من البلدان الإفريقية وشمال المغرب العربي عن طريق الإعلام، والإرساليات التبشيرية التي تبشِّر فقط بين المسلمين السنّة، وليس من أولوياتهم التبشير في أوساط النصارى أو اليهود.

ثالثًا: أسباب الخلاف بين الخميني والتيار الشيرازي

يكمن الخلاف أساسًا بين الخميني والتيار الشيرازي بسبب الرؤى المختلفة بين الجانبين حول موقع الفقيه والفقه في الدولة، ورؤية كل منهما لشكل النظام السياسي، وموقع الشعب والجمهور في خريطة الحكم والسلطة، فالخلاف بينهما عميق سياسيًّا، ومرتكز على فهم مختلف، ثمّ أخذت الهوة تزداد عندما مات الشيرازي وتحوّل أتباعه إلى تقليد مراجع آخرين غير المراجع المعتمدين إيرانيًّا، أو حتى المراجع التقليديين الذين لا يمثلون تهديدًا على النظام السياسي الإيراني حسب القراءة الإيرانيَّة. ويمكننا حصر بذور الخلاف بين الشيرازيّين والخمينيين في الآتي:

إحراج النظام الإيراني:

كان رجل الدين حسين منتظري نائبًا رسميًّا للخميني، وكان محسوبًا على التيار المحافظ الراديكالي الذي يؤمن بعدم التقارب مع الغرب، ومع الخليج

يشرف على التعامل مع الحركات الثورية الشيعية في العالم. راجع: الحراك الشيعي في السعودية ص128، مرجع سابق.

(1) بدر الإبراهيم ومحمد الصادق، الحراك الشيعي في السعودية: تسييس المذهب ومذهبة السياسة، ط/ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص124.

(2) قناة الأنوار وفدك وأهل البيت والهادي التابعة لهادي المدرسي، وقناة المرجعية التابعة لصادق الشيرازي.

العربي، بخلاف ما كان عليه أواخر حياته، حينما كان مُنظّرًا للإصلاحيين، وملهمًا لفلاسفتهم.

وكان رفسنجاني وخامنئي في ذلك الوقت في التيار المقابل المناهض لحسين منتظري، وكان تيارهما تيارًا براغماتيًّا لا يمانع في الانفتاح على الغرب في ذلك الوقت[1].

كان التيار الشيرازي وحركة الطلائع الرساليين يتمتعان بدعم إيراني رسمي غير محدود، لا سيّما من الجناح الراديكالي الذي يمثّله منتظري في ذلك الوقت! لكن حركة الطلائع الرساليين استثمرت المساحة المعطاة لها من الإيرانيين بشكل أحرج إيران أكثر من مرة، فنفّذت الحركة مثلًا عمليات عسكرية محدودة داخل الأراضي العراقية قبل الحرب بين إيران والعراق.

وفي ديسمبر 1981م نفّذت الحركة محاولة انقلاب فاشلة في دولة البحرين، وقُبض على بعض أعضائها، بعضهم من خارج البحرين. وطُرد السفير الإيراني من البحرين بعد تلك المحاولة لاتهامه بمعرفة محاولة الانقلاب وتسهيلها. وكان يدير الخليةَ هادي المدرسي[2]، وهو صاحب تاريخ تخريبي كبير وطويل في الدول العربية[3].

وكانت تلك المحاولة -حسب البعض- محرجة جدًّا للقيادة السياسية الإيرانيَّة، وبدأت هذه التصرفات تشكِّل بداية الخلاف بين عدد من المسؤولين الإيرانيين والتيار الشيرازي، لا سيّما إذا أدركنا خلفيات وأبعاد الخلافات والصِّراعات بين أجنحة النظام الإيراني، فحسين منتظري يدعم محمد الشيرازي وحركة الطلائع، وخامنئي ورفسنجاني يقلقهما سياسة منتظري. ومع ذلك لم تغلِق إيران بعد محاولة الانقلاب المعسكرات التدريبية في طهران لتلك التيَّارات التي كانت تسمّى «خلايا تصدير الثورة»[4]، مما يدل على

---

(1) بدأ منتظري راديكاليًّا، من صقور المحافظين، ثمّ صار رمزًا من رموز الإصلاحيين، في حين كان رفسنجاني وخامنئي من المحافظين، بل كان رفسنجاني من أشد المعادين للحضارة الغربية، ثم تحوّل رفسنجاني إلى إصلاحيّ، وظلّ خامنئي على رأس المحافظين. وهذا يؤكّد أنّ مسألة «المحافظين والإصلاحيين» هلامية وفضفاضة وقابلة للعبة الكراسي المتحركة. وتستند في الأساس إلى الشخصانية في النظام الإيراني، وإلى مزايدة السياسيين بعضهم على بعض، بزعم الانتماء والمحافظة على الخطّ الثوري. راجع: فهمي هويدي: إيران من الداخل، ص230، وص163.

(2) الحراك الشيعي في السعودية، مرجع سابق، ص118.

(3) توبي ماثيسن: الخليج الطائفي ص71.

(4) سميت تلك الخلايا: «منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية»، و«الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين»، و«منظمة العمل الإسلامي العراقية». وكانت تلك الحركات أجنحة عسكرية للشيرازيين في دول الخليج، مدعومة من طهران، على أمل إحداث تغيير سريع وحاسم كالذي حدث في إيران. وكانت تلك المعسكرات بمعرفة وإشراف الدولة الإيرانية والحرس

←

أن الخلاف فقط على أولويات الفعل لا على مبدأ الفعل نفسه، أو ربما تم التنفيذ دون علم أو أمر مباشر من الحرس الثوري، ومِن ثَمّ فليس في الوقت والمكان المناسبين من وجهة النظر الاستخباراتية للحرس، أو ربما اتُّخذت تلك الحوادث مطية وذريعة فقط لحسم التحرشات الداخلية بين فريقَي منتظري من جهة، ورفسنجاني وخامنئي من جهة أخرى، وإقناع الخميني بخطورة تيار منتظري على الثورة، وهو ما يتبدى رجحانه من مسار الأحداث وتحولات رفسنجاني اللاحقة.

الشخصانية بين الشيرازي والخميني:

كانت العَلاقة بين الرجلين، محمد مهدي الشيرازي والخميني، جيدة. وحرص الشيرازي على تأمين استقبال كبير للخميني حين وصل إلى العراق في منتصف الستينيات، خصوصًا أنهما يمثّلان خطّ التجديد الثوري، في مقابل حوزتَي النجف وقم التقليديتين، ولم يكن الخميني مُرحَّبًا به كثيرًا في أوساط الحوزة النجفية[1].

كان الشيرازي قد سبق الخميني نظريًّا في تأسيس نظرية ولاية الفقيه، فقد كان الخميني يطرح في الأربعينيات إدخال العلماء في مؤسسات الدولة تحت مظلّة الشاه وحكمه[2]، ولم يتخذ الخيار الثوري ضدّ سلطة الشاه إلا بعد أحداث المدرسة الفيضية في قم 1963م. وبعد خروجه من إيران بدأت تتبلور عنده نظرية ولاية الفقيه. ولم تتجلَّ إلا في نهاية الستينيات في سلسلة محاضراته بالنجف، التي ترجمها محمد مهدي الآصفي، أحد قادة حزب الدعوة، وجُمعت في كتاب «الحكومة الإسلامية». وعليه فإنّ الشيرازي كان سبّاقًا في طرح نظرية ولاية الفقيه، وربما أثّر في الخميني نفسه، لا سيّما أنّ حسين منتظري نفسه يقول بأنه طرح على الخميني في بداية الستينيات فكرة الخط الثالث بين نظرية الشيعة في النصّ ونظرية السنّة في الشورى، «وذلك بالجمع بين النظريتين والالتزام بالنصّ في زمان

الثوري. وقد رفض الشيعة العرب في النجف ولبنان والخليج هذه التوجّهات الإيرانية في المنطقة، ومن هنا نشأت نظريات إصلاحية للمراجع العرب كنظرية العلمانية المؤمنة، ولبننة التشيع في لبنان، وعرقنة التشيع في العراق، ودعا المصلحون الشيعة العرب إلى الحفاظ على النسيج الاجتماعي للطائفة الشيعية العربية وعدم الزج بها في توسُّعات إيران في المنطقة.

(1) الحراك الشيعي في السعودية، مرجع سابق، ص84.

(2) راجع: محسن كديور، حكومت ولائي (انديشهء سياسي در اسلام)، مؤسسه در راه حق، نشر نى، تهران، ص-141 143. وانظر: شيماء العقالي: نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها في جمهورية إيران الإسلامية، مركز الحضارة، بيروت، ص119. وراجع: د. محمد السلمي ومحمد الصياد: الفقيه والدين والسلطة، ص103 وما بعدها.

وجود الأئمة المعصومين المنصوص عليهم من اللّه والعمل بالشورى في حالة عدم وجودهم. لكن الخميني رفض هذا المقترح وأصرّ على ضرورة الانتظار وحرمة إقامة الدولة في عصر الغيبة أو إقامتها على أساس الشورى، وأكد على أنّ المذهب الشيعي يرى ضرورة كون الإمام معصومًا ومنصوبًا من اللّه، وقال له: (إنّ المسؤولية تقع على عاتق الناس في زمان الغيبة، ويجب علينا إعداد الظروف المناسبة لظهور الإمام الغائب). فقال له منتظري: (هل يعني ذلك أن يعيش الناس في عصر الغيبة في هرج ومرج؟)، فقال الخميني: (لقد أتمّ اللّه النعمة، وهذه مسؤولية الناس الذين يجب عليهم توفير الشروط المناسبة لظهور الإمام -صاحب الزمان-)، إذ إنّ الإمام حسب رأي الشيعة يجب أن يكون معصومًا ومنصوبًا فقط»[1].

وعبارات منتظري توحي بأنّ الخميني كان ضد فكرة السياسة والدولة، لكن يبدو أن الحركية الإسلامية في المشرق العربي في مصر وسوريا في ذلك الوقت أثرت على حزب الدعوة، وبعض الحركيين الشيعة من أمثال الشيرازي ومنتظري، وأدت إلى تطوّر فكر الخميني وإعادة نظره في الفقه التقليدي الشيعي.

استقرّ الخميني في النجف، في حين استقر الشيرازي في كربلاء، يدعو كل منهما إلى نفس الفكر وذات الطرح. وظلّ الشيرازيّ مؤمنًا بنفس ما يؤمن به الخميني، وظلّا يعملان معًا على إيجاد المجتمع المنشود لديهما، وتعاونا في نجاح الثورة، بل وفي تصديرها كما مرّ، وكان الشيرازيّون هم المخوّل إليهم تصدير الثورة وتدريب المستقدَمين في معسكرات طهران.

ولّما رحّب الشيرازي بالثورة وانتقل للعيش في إيران بدأ يختلف مع الخميني والنظام الجديد، لأنّ طموحاته الشخصية كانت كبيرة جدًّا، واصطدمت تلك الطموحات بعدم حصوله على ما يرى أنه يستحقّه داخل النظام الإيراني. ففي عام 1981م عرض الخميني على الشيرازي إمامة الجمعة في محافظة خوزستان (عربستان)، وأصابه الإحباط بسبب هذا العرض الذي لم يظهر في وسائل الإعلام لكنه انتشر بين أعضاء حركة

(1) حوارات أحمد الكاتب مع المراجع والعلماء والمفكرين حول وجود الإمام الثاني عشر، ط2/ مؤسسة الانتشار العربي 2011م، ص280.

الطلائع[1].

كان الشيرازي يطمح إلى أن يكون نائبًا للخميني، لكن الخميني تجاهله وعيّن حسين منتظري، إذ كان حسين منتظري بمثابة التلميذ للخميني، أو في طبقة تالية لطبقته، لكن الشيرازي كان بمثابة الندّ، أو في نفس طبقة الخميني، ويرى نفسه رأسًا برأس معه، ومساهمًا في نجاح الثورة، وسابقًا عليه في القول بولاية الفقيه، علاوة على أنه من أسرة دينية وعلمية عريقة في العراق وإيران، مما يجعله منافسًا حقيقيًّا لأي من المراجع الكبار في ذلك الوقت، فضلًا عن الخميني، وذلك بحكم العوائد والأعراف الحوزوية في التصدر للمرجعية. فقلق الخميني من تعيينه نائبًا له، أو حتى السماح له ولأتباعه بالتمدّد، وتمّ تقليم أظافره مبكرًا، كعادة الخميني مع جميع منافسيه.

يقول أحمد الكاتب: «عندما ذهب الشيرازي إلى إيران بعد انتصار الثورة من الكويت، ذهب الخميني إليه لزيارته، إكرامًا له في الحقيقة، وذلك نتيجة لمواقف الشيرازي تجاه الخميني في العراق في الستينيات الذي أيده، أو الوحيد تقريبًا من بين المراجع أو شباب المراجع الذين أيدوا الإمام الخميني في العراق، ولذا عندما جاء الشيرازي إلى قم أرسل خبرًا للخميني بنية الزيارة لتهنئته على انتصار الثورة، فقال له الخميني: (لا، أنت قادم من السفر وأنا يجب أن أزورك)، فذهب الخميني إلى زيارته، وبعد ذلك اقترح عليه عبر ابنه السيد أحمد أن يتولى إمام جمعة الأهواز، وكان السيد الشيرازي يرى نفسه مرجعًا، وعنده مقلدون وعنده شعبية، فكيف يكون واليًا أو موظفًا عند الخميني؟! فرفض هذه الفكرة، وبدأ يطرح (شورى الفقهاء) رغبة في أن يكون واحدًا من القيادة، فهو يحاول بحسب هذه النظرية إقحام نفسه في المسؤولية العليا أو الإدارة العليا»[2]. وهذا الموقف يدلّ على مكانة الشيرازي الدينيَّة حتى عند الخميني نفسه، قبل الاختلاف بينهما، مما يؤكد فكرة الشخصانية بين الرجلين.

(1) الحراك الشيعي، ص125.
(2) أحمد الكاتب: السيد محمد الشيرازي وشورى الفقهاء، سابق، بتصرف طفيف.

اعتقال فقهاء وأتباع الشيرازية:

لم يتوانَ الخميني في التخلُّص من خصومه ومن كلّ مَن يثبت أنّه يعارضه في طرحه وأفكاره، وفي سنة 1982م اعتُقل صادق قطب زاده وزير خارجية أول حكومة بعد قيام الثورة بتهمة التخطيط لاغتيال الخميني، واعترف قطب زاده بأنّ المرجع محمد كاظم شريعتمداري متورِّط معه في التخطيط للمحاولة[1].

وكان شريعتمداري أحد أهمّ المراجع الدينيَّة وأكبرها في مدينة قم، وكان معارضًا لولاية الفقيه التي اعتمدها الخميني نظامًا للدولة بعد انتصار الثورة، وتم اتهامه بمحاولة اغتيال الخميني، فوضع قيد الإقامة الجبرية وأُنهيت عَلاقته بالحوزة في قم وأُجبر على الظهور في التلفزيون حاسر الرأس دون عمامته يعتذر ويطلب العفو من الخميني، وكان مشهدًا مُهينًا ومؤلمًا للشيرازي، فقرّر الاعتكاف في بيته وعدم الخروج منه، وقد كان هذا تقليدًا مُتّبَعًا من المراجع لإبداء السخط والاعتراض، ولم يكُن -حسب بعض الباحثين- قيد الإقامة الجبرية كما أشاع بعض الشيرازيّين، بل إنه اختار هذا العكوف بنفسه احتجاجًا على سياسة الخميني[2]، لكن المشهور والمتداول أنّه كان قيد الإقامة الجبرية بسبب مواقفه السياسية المناهضة للخميني. ويمكن الجمع بين الرأيين أنّه اعتكف بعد إهانة المرجع شريعتمداري، ثمّ قُيّدت إقامته بعد بلورته لنظرية شورى الفقهاء المعارضة لولاية الفقيه المطلقة، وانتشارها بين أنصاره وفي الوسط العلمي والديني.

رابعًا: النظرية السياسية عند الشيرازي

إذا كان الشيرازي بدأ حياته متمردًا على التقاليد الحوزوية ولم يأبه بشروط التصدر للمرجعية، فإنّه قد أحدث حراكًا هائلًا بنظريته السياسية، التي كانت غريبة على الوسط الشيعي وقتئذ، فقد نظّر الرجل لولاية الفقيه، في الوقت الذي كانت فيه حوزة النجف ومراكز التشيع المعتمدة لا تؤمن إلا بنظرية الانتظار ومنع أي مشاركة سياسية، فضلًا عن إقامة دولة مما وضعه في مواجهة مباشرة مع فقهاء الدين التقليديين الذين استشعروا

(1) سيأتي في فصل مستقل كيف قام الخميني بتأميم الحوزة عن طريق تعقب المراجع المخالفين له بالسجن والإقامة الجبرية وأحيانًا بالقتل.
(2) الحراك الشيعي في السعودية، مصدر سابق، ص126.

خطر انتشار فكرة الشيرازي، خصوصًا بين الشباب المتحمس، لا سيّما في ظلّ تمادي المد الإسلامي في الستينيات من القرن الماضي. ويمكن أن نتناول النظرية الشيرازية من خلال العناصر الآتية:

التحولات الفكرية للشيرازية:

بعد التطوّرات المتسارعة التي حدثت بعد الثورة واستئثار الخميني بالحكم في الدولة الإيرانيَّة، وتبخُّر حلم دولة العدالة والمؤسسات، أدرك الشيرازيّ أنّ الثورة لم تؤتِ ثمارها وأنّ الثورة قد أبدلت ديكتاتورًا بديكتاتور، وربما كانت ديكتاتورية الشاه أقلّ خطرًا وأخفّ ضررًا من ديكتاتورية تتلبس لباس الدين والمذهب وتتحدث باسم اللّه في الأرض. وربما اختلف موقف الشيرازي لو تولّى منصبًا دينيًّا رفيعًا في إيران الثورة كما كان ينشد ويحلم، بَيْد أنّ الواقع أنّ الرجل قد غيّر قناعاته بعد خلافه مع الخميني، وهدم نظرية ولاية الفقيه من أساسها، وأبدع نظرية «شورى الفقهاء».

وقد طالب الشيرازي بالشورى رغم أنه كان صارمًا في رفضها من قبل في أثناء النقاشات التأسيسية لحزب الدعوة. ورغم أنّ حركته كانت تقوم على مبدأ الولاءات لا الكفاءات، والشخصانية المطلقة حول القائد. فتلميذ الشيرازي وابن أخته محمد تقي المدرسي قائد حركة الطلائع الرساليين كان يسيطر على الحركة ولا يؤمن بالعمل الجماعي والمؤسسي والشوري فيها. وكانت الحركة بعيدة عن أي عملية انتخابية أو استفتاء داخلها، لأنه يختزل الدستور في تعليمات القائد وتوجيهاته[1]، رغم ذلك كلّه فإنّه طالب بالشورى وأسّس نظرية شورى الفقهاء. لكن يبدو أنّ تلك النظرية كان يُراد بها الحقل السياسي فقط، لا الحقل الديني والتقليدي، لأن الشيرازي ظل مرجعًا وحيدًا للشيرازية ولم يُطبّق فكرة شورى الفقهاء على المستوى الإفتائي التقليدي، مما يُعزّز فكرة أن النظرية كانت ردّ فعل على تجاوزات صديقه الخميني في الحكم.

نظرية شورى الفقهاء:

مرّ محمد الشيرازي بعدد من الأطوار الفكرية، بدأها برفض الدساتير الحديثة، ورفض الدولة الحديثة ومؤسساتها القضائية والتشريعية

(1) الحراك الشيعي في السعودية ص128، سابق.

والتنفيذية، بل ورفض الثورة الدستورية واستنكر دستور 1906م، الذي اشترط وجود خمسة من الفقهاء المجتهدين في البرلمان الإيراني لتصحيح أعماله، انطلاقًا من عدم الحاجة إلى القوانين التي يضعها النواب إذا كانت مخالفة للإسلام، وعدم الحاجة إلى النواب مع وجود الفقهاء ولمخالفة ذلك لسيرة المسلمين طَوال القرون الماضية[1]، وذلك قبل تغيير رأيه في ما بعد تجاه الثورة الدستورية[2]، ثمّ سبق الشيرازيُّ الخمينيَّ في القول بولاية الفقيه، ثمّ استقرّ أخيرًا على القول بنظرية شورى الفقهاء، التي حاول الجمع فيها بين الشورى وولاية الفقيه. ويحاول في هذه النظرية تركيز الصلاحيات في يد المرجعية، كمؤسسة حُكم سياسي وكنائبة عن المعصوم (النيابة العامة)، والخروج من نظرية شخص المرجع الواحد، أو الولي الفقيه، ومِن ثَمّ تتوزع القدرة بين مختلف الفئات والمنظمات والأحزاب، لأن تمركز الصلاحيات في يد شخص واحد ولو كان الولي الفقيه من شأنه أن يؤدي إلى الطغيان والحكم الديني المنحرف الذي هو أبشع من الحكم المدني[3].

تقوم النظرية على اختيار الأمّة عددًا من الفقهاء ليديروا الحكم بالشورى في ما بينهم، والأخذ برأي الأغلبية. واعتمد الشيرازي على نظرية النيابة العامة من الإمام المهدي لجميع الفقهاء لا لفقيه بعينه، ولذا لم يعترف الشيرازي بسلطة أي فقيه على فقيه آخر. فيقول: «الفقيه حُجّة على مقلِّديه لا على فقيه آخر أو مقلِّدي فقيه آخر، ولا فرق بين الفتوى والحكم»[4].

وفي عبارة الشيرازي تلك يرفض نقطتين رئيسيتين كانتا سببًا في المشاريع التدميرية لإيران اليوم:

الأولى: أنّ رأي الخميني كفقيه يكون حُجّة فقط على مقلِّديه، ولا يكون حُجّة على فقيه آخر مجتهد مثله، لأن كليهما مجتهد، وكليهما معدود من الفقهاء. فترجيح رأي أحدهما على الآخر هو ترجيح بلا مُرجّح. وبهذه النقطة تُنتزع القداسة وصِفة الإلزامية والوجوبية لأقوال الخميني عن أقرانه من الفقهاء في بلده وفي البِلاد الأخرى. فكلّ فقيه له مقلّدوه، ولا يمكن إلزام مقلّدي فقيه باتّباع أقوال فقيه آخَر لأنه في موقع المسؤولية والإمامة. ويترجّح

(1) أحمد الكاتب: المرجعية الدينية وآفاق التطوّر، ص80.
(2) أحمد الكاتب، المرجعية الدينية وآفاق التطوّر، ص97.
(3) أحمد الكاتب: المرجعية الدينية وآفاق التطوّر، ص103.
(4) محمد الشيرازي، أجوبة المسائل الفرنسية، بيروت، مركز الرسول الأعظم للتحقيق والنشر 1998م. نقلًا عن السابق.

أن الرجل كان يبغي توطين التشيع من حيث يدري أو لا يدري، فيدعو إلى «عَرْقَنة» التشيع العراقي، و«لَبْنَنة» التشيع اللبناني، بل ذهب إلى ما هو أكثر من ذلك، أنّ التقليد الشيعي حتى داخل الحوزة الواحدة في نفس البلد يجب أن يُحترم وأنْ يُترك المقلِّد بكلّ حرية ليختار مرجعه الذي يريد تقليده. وبهذا الطرح فلا يمكن للفقيه إذا كان في موضع الحكم والمسؤولية إجبار العامّة/ المقلدين على أقواله الفقهية الاجتهادية، نظرًا لارتباط هؤلاء المقلدين بمراجع آخرين، ولا يجوز له من باب أولى إجبار غيره من المراجع على اتباعه. وبهذه الصياغة أيضًا فإنّه ينبذ الأممية الشيعية أو أستاذية العالم ونفاذ كلمة الولي الفقيه على كل المسلمين سنّة وشيعة، التي يدعو إليها الخميني.

الثانية: أنّه لا فرق بين الفتوى والحكم، وهي نقطة مهمّة جدًّا، يريد أن يقرّر مِن ورائها أنّ الفقيه الذي يحكم وفي موضع مسؤولية وتشريع، مثله مثل الفقيه الذي لا يحكم. أي لا يصحّ حسب القواعد الفقهية والأصولية إنفاذ رأي فقيه فقط لأنه في سُدّة الحكم، وترك رأي فقيه آخر فقط لأنه ليس في صدارة الحكم، فكما أن الفتوى لا تُلزِم مقلّدي فقيه آخَر، فكذلك الحكم لا يُلزِم مقلّدي فقيه آخَر.

في تقريرات الشيرازي ملمح آخَر مهمّ جدًّا، هو أنّ كلّ المراجع عنده نوّاب للمهدي، ويترتب على ذلك وجوب إشراكهم جميعًا في قيادة الدولة، وذلك يحدّ من استبداد فقيه واحد برأيه ويمنع الحكم الشخصاني المطلق. ويرى الشيرازي أن الشورى مُلزِمة، وأن انتخاب المقلّدين للمرجع لا يوكله بالمضي في إنفاذ قناعاته ورؤاه بعيدًا عن الشورى. وهذا أيضًا اجتهاد وتطوّر كبير في الفقه الشيعي، ذلك أنّ الإمامة في الفقه الإمامي لا شورى فيها، فالاختيار من اللّه، والحاكم نائب عن اللّه، ولا يمكن اعتراضه أو تصويب مساره. وهذا قريب جدًّا من نظرية محمد باقر الصدر «ولاية الفقيه المنتخب»[1].

ويبدو أنّ الشيرازي قد اكتوى بنار الاستبداد الذي يتلبس الثوب الإلهي ويضع نفسه في هالة من القدسية، فأبدع نظرية «شورى الفقهاء» في مقابل نظرية «ولاية الفقيه»، ففي هذا التنظير أثر واضح على تجربِة الحكم في

(1) راجع: علي المؤمن: نظريات الدولة الإسلامية الحديثة، مركز الصدرين للدراسات السياسية، وراجع: هيثم مزاحم، تطوّر المرجعية الشيعية من الغيبة إلى ولاية الفقيه، تقديم رضوان السيد، ط/ دار المحجة البيضاء، ص359 وما بعدها.

إيران ومآلاتها وتبرز بعض الأفكار كردّ فعل على التجربة الإيرانيَّة[1]، إذ يقرّر الشيرازي «أنّ الحكم الديني المنحرف أبشع من الحكم المدني»[2].

معالم نظرية شورى الفقهاء:

لا شكّ أن نظرية شورى الفقهاء للشيرازي مختلفة تمام الاختلاف عن نظرية ولاية الفقيه بقراءتها الخمينية، وكذلك عن ولاية الأمّة على نفسها، فلها معالم خاصة بها، ويمكن تحديد وتلخيص معالم النظرية في النقاط التالية:

» الشورى مُلزِمة، لا اختيارية: يجعل الشيرازي الشورى ملزمة للحاكم/ الفقيه في كلّ قَضية، إذ لا يكفي للحاكم أن يطبق مبادئ الإسلام وقوانينه دونٍ قانون الشورى، فالشورى في صلب العملية السياسية، فمجلس النواب مثلًا قوله ملزم للحاكم وليس العكس[3].

» حدود الفقيه مقيّدة: وذلك حسب الصلاحيات التي يعطيها الشعب للحاكم/ الفقيه، عبر الدستور. فلا يجوز له إنفاذ رأيه دون موافقة المقلدين الذين انتخبوه، وذلك لأن انتخاب المقلدين لا يعطي للمرجع/ الحاكم/ الفقيه الصلاحية المطلقة.

» مشاركة المراجع كافة في الحكم لأنهم جميعًا مجتهدون ونوّاب عن المهدي، ولا يعقل تفرّد أحدهم بالنيابة عن المهدي دون غيره، لأنه إذا كان بالتنصيب فليثبت تنصيبه من المعصوم دون الآخرين، وإذا كان بالانتخاب فجمهور المقلدين هو من يحدّد هؤلاء الفقهاء الذين يتولون أموره.

» تقتصر فتوى المرجع وحكمه على أهل بلده وعلى مقلّديه فقط، ولا يتعدّى إلى غيرهم باللزوم وقوّة السلطان، بخلاف القراءة الخمينية التي تعدّ ولاية الفقيه على جميع الشيعة في كلّ البقاع وليس على المقلدين فقط أو الإيرانيين فقط.

» خلافًا للخميني الذي عدّ ولاية الفقيه شعبة من ولاية اللّه ورسوله، فإن

(1) بدر الإبراهيم ومحمد الصادق: الحراك الشيعي في السعودية.. تسييس المذهب ومذهبة السياسة، ص127.

(2) أحمد الكاتب: المرجعية الدينية الشيعية ص103. وقد اقترب الشيرازي هنا من طرح الميرزا النائيني عن الاستبداد الديني. راجع: توفيق السيف: ضد الاستبداد، ص344. وراجع: محمد حسن النائيني: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ترجمة مشتاق الحلو، ومراجعة وتقديم عبد الجبار الرفاعي، ص156.

(3) أحمد الكاتب: السيد محمد الشيرازي وشورى الفقهاء.. محاولة لتقييد ديكتاتورية ولاية الفقيه، منشور على صفحة أحمد الكاتب على «يوتيوب» بتاريخ 7/5/2017م. http://cutt.us/8zvej.

الشيرازي اشترط أن يستمدّ الحاكم شرعيته وقدرته من الله والأمّة، وذلك بأن يكون فقيهًا عادلًا ومنتخَبًا من قِبل أكثرية الأمّة[1]. وإذا كان الشيرازي يلتزم بنظرية النيابة العامة، ونصب الفقهاء من الإمام المعصوم، «وحيث قدر الله تعالى للإمام المهدي الغيبة الكبرى أصدر عليه السلام توقيعًا ينص فيه على أن قيادة الأمّة بيد الفقهاء المراجع، ودليل على أنهم هم وحدهم الحجة من قبله على الناس وهو حجة الله عليهم»[2]، لكنه لا يحاول أن يضيف إليها مزيجًا ديمقراطيًا، فيتفق الشيرازي مع الخميني في أن ولاية الفقيه تكون بالتعيين من قِبل الإمام المعصوم، لكن الخميني يجعلها للولي الفقيه، والشيرازي يجعلها للفقهاء المراجع جميعًا. وفي حين يجعلها الخميني تعيينًا مباشرًا من المعصوم، يجعلها الشيرازي تعيينًا من المعصوم ولكن عن طريق انتخاب الناس له[3]، أي إنّ إرادة الناس تعبّر عن إرادة المعصوم، وكأن إرادة المعصوم حَلّت في إرادة الناس، فهو مزْج بين الشورى وولاية الفقيه.

» من حق الأمة محاسبة الحاكم وعزله وتحديد مدّته عند الشيرازي، بخلاف نظرية ولاية الفقيه للخميني، فلا مكان للأمة فيها، لا في الانتخاب ولا في العزل ولا في الرقابة والمحاسبة ولا في تحديد مدّته وتقييدها[4]. وتختلف نظرية شورى الفقهاء هنا عن نظرية ولاية الأمة على نفسها لمهدي شمس الدين وغيره من مراجع لبنان، في أنّ الانتخاب عند الشيرازي لا يكون للأشخاص العاديين، بل للفقهاء، في حين يجعل مراجعُ لبنان الانتخاب من حقّ الأمّة لأي فرد فيها، لا للفقهاء فقط[5].

» تشعبت نظرية الشيرازي السياسية لتتضمن التنظير لديمقراطية شاملة، فنظّر لحقوق الإنسان وحق اللجوء السياسي، وحرمة تفتيش البيوت واقتحامها، وحرمة التجسس على الأفراد، وحرية ممارسة العقيدة والشعائر

---

(1) أحمد الكاتب: المرجعية الدينية الشيعية وآفاق التطوّر، ص99.

(2) محمد الشيرازي: حياتنا قبل نصف قرن، ص138، ونحو يقظة إسلامية ص89، والسبيل إلى إنهاض المسلمين ص292، نقلًا عن أحمد الكاتب، المرجعية الدينية، ص98.

(3) يؤكد الشيرازي على ضرورة الانتخابات الحرة، وتحقيق الشورى والاستشارة في جميع المجالات، وعدّ الحكم بالشورى شرطًا لاتصافه بالإسلام (راجع: محمد الشيرازي، الاجتماع 1/ 57).

(4) راجع: أحمد الكاتب، المرجعية الدينية وآفاق التطوّر، ص99. ود. محمد بن صقر السلمي ومحمد الصياد، الفقيه والدين والسلطة.. جدلية الفكر السياسي الشيعي بين المرجعيتين العربية والإيرانية، ص123.

(5) راجع: د. محمد بن صقر السلمي ومحمد السيد الصياد، الفقيه والدين والسلطة.. جدلية الفكر السياسي الشيعي بين المرجعيتين العربية والإيرانية، ط1/ مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية - الرياض 2017م، ص195.

الدينيَّة، وما أشبه[1].

» يمكن القول أخيرًا إنّ نظرية محمد مهدي الشيرازي راعت وجود الكوابح الداخلية والخارجية في نظام الحكم، في حين لم تراعِ نظرية الخميني سوى الكوابح الداخلية فقط[2].

ونستبعد أن تكون نظرية بهذه القوّة والتأصيل الفقهي مجرّد ردّ فعل من الشيرازي على إبعاد الخميني له أو لمجرّد الخلاف السياسي بين الرجلين، بل نظنّ أنها جاءت بعد طول تأمُّل فقهي، وطول نظر في شؤون الدولة الإيرانيَّة في ما بعد الثورة، ونظر ثاقب في ما آلت إليه الأوضاع، ومدارسة لكلّ جوانب الخلل في التطبيق العملي لنظرية ولاية الفقيه بصورتها الخمينية، فعمل الشيرازي على سَدّ الثغرات التي ارتآها، وتقويم العثرات التي اكتنفت نظرية ولاية الفقيه الخمينية عن طريق مأسسة النظرية، واعتبار الكوابح الداخلية والخارجية دون الاكتفاء بالداخلية فقط، وهكذا.

ويمكن رصد الفوارق بين نظرية الشيرازي والخميني في النقاط التالية:

» يُقرر الخميني أن الولاية للفقيه، في حين أنّ الشيرازي يجعلها للفقهاء، أي لكلّ المراجع المؤهلين. ويترتب على هذا عدة أمور على مستوى التنفيذ والتطبيق، وهي المعضلة التي تواجه النظام الإيراني اليوم حيث اقترح رفسنجاني نفسه قبل وفاته تأسيس مجلس فقهاء مصغر يدير البلاد بعد رحيل خامنئي، وإلغاء ولاية الفقيه المطلقة بصيغتها الحالية على المستوى النظري والعملي[3].

» ولاية الفقيه عند الخميني هي ولاية مطلقة، حتى ولو تصادمت أحيانًا مع نصوص شرعية من باب المصلحة، في حين أنّ الشيرازي يقرر أنه لا يجوز الخروج عن أسوار الشريعة ولا يقرّ المصالح معتمدة كانت أو متوهمة ما دامت مخالفة لمصادر التشريع الرئيسية، وهنا يبدو أن الشيرازي يستند إلى ميوله الأخبارية في نبذ المصالح، بخلاف الخميني الأصولي المنفلت في هذا

(1) راجع: آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، الصياغة الجديدة لعالم الإيمان والحرية والرفاه والسلام، ط4/ مكتبة جنان الغدير-الكويت 1998م، ص334 وما بعدها.

(2) راجع: في نظريتَي الكوابح الداخلية والخارجية: صادق حقيقت، توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي، دراسة فقهية فلسفية مقارنة، ترجمة حسين صافي، ط1/ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت 2014م، ص308، و328.

(3) راجع: رفسنجاني.. شورى الفقهاء بدل الولي الفقيه، لبنان الجديد، 19 شباط 2015م. http://cutt.us/Brjx6. وراجع: محمد الصياد، مستقبل نظرية ولاية الفقيه بعد وفاة رفسنجاني، إضاءات 21 فبراير 2017م. http://cutt.us/p3nzO.

الباب الفقهي، وإذا كان الخميني أصوليًا مجتهدًا في باب الفقه السياسي، فهو أخباري قحّ في باب التقليد الفقهي والعقائدي.

» والجمهور/ المقلدون/ الشعب عند الخميني لا موقع له ولا موضع، وليس من حقه انتخاب أو اختيار الولي الفقيه، لكن عند الشيرازي لا يكون الحاكم حاكمًا إلّا إذا توفر فيه شرطان: الأول كونه مُرضيًا للّه. الثاني كونه منتخبًا من قبل أكثرية الأمّة[1]، أي إنه جمع بين الكوابح الداخلية -مُرضيًا للّه-، والكوابح الخارجية -الانتخاب-، فقد عدّ الخميني ولاية الفقيه شعبة من شعب اللّه ورسوله، لكن الشيرازي أوجب على الحاكم أن يستمدّ شرعيته من اللّه والأمّة، وذلك بأن يكون فقيهًا عادلًا ومختارًا من قِبل أكثرية الأمة، وليس أي فقيه عادل يصير مُنصّبًا ومجعولًا. وأكد على ضرورة الانتخابات الحرّة والشورى في جميع المجالات. وعدّ التزام النظام الحاكم بالشورى -الملزمة- شرطًا لاتصافه بالإسلام، فإذا لم يتّسم بالشورى فهو حكم غير إسلامي[2].

» وبناءً على ضرورة انتخاب الأمّة للمرجع ومدخلية الاختيار في رئاسته فإن ثمة إمكانية لتحديد الأمة لفترة الحكم لسنوات معدودة، فما دامت الأمة تنتخبه فلها أن تحدّد الفترة بما يتوافق مع رؤيتها ومصلحتها. وبهذا يغلّب الشيرازي جانب الشورى على جانب النصّ والتعيين.

» للأمّة الحقّ في محاسبة الحكام وفي عزلهم إذا حادوا عن الشريعة عند الشيرازي، كما يقول في كتاب «الدولة الإسلامية»[3]، وكتاب «الشورى في الإسلام»[4]. لكن عند الخميني فإنّ الولي الفقيه فوق المؤسسات وفوق الدساتير، ولا يمكن محاسبته فضلًا عن عزله[5].

» ويبتعد الشيرازي عن نظرية النصّ وتعيين الفقهاء -التي يقرها الخميني- حتى يكاد يرفضها بالمرة، فيقول بعد بضعة أعوام في تجربة حكم الفقهاء في إيران: «الاستبداد بالحكم محرّم بحجم الأمّة، ولا يصحّ التسلط على الناس إلا برضاهم»، أي إنّه بحسب أحمد الكاتب صار صاحب فكر ديمقراطي

(1) الفقه: السياسة ص504، نقلًا عن: شورى الفقهاء، http://cutt.us/eLPKX.

(2) أحمد الكاتب: السيد محمد الشيرازي وشورى الفقهاء.. محاولة لتقييد ديكتاتورية ولاية الفقيه، منشور على صفحة أحمد الكاتب على «يوتيوب» بتاريخ 7/5/2017م. http://cutt.us/8zvej.

(3) محمد الشيرازي: الدولة الإسلامية، ص282، نقلًا عن أحمد الكاتب، السابق.

(4) محمد الشيرازي: الشورى في الإسلام، ص16، نقلًا عن السابق.

(5) راجع: علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ص228. وصادق حقيقت: توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي، ص371. وتوفيق السيف: حدود الديمقراطية الدينية، ط/ دار الساقي بيروت 2008م، ص149.

تمامًا[1].

» لم يكتفِ الشيرازي بالقول بوجوب انتخاب الحاكم، بل تطرق إلى طريقة الانتخاب بخلاف الخميني الذي ارتأى أنّ انتخاب الولي الفقيه ليس من مهام الجمهور. يقول الشيرازي: «للأمة أن تعيّن الحاكم الأعلى بالأصوات، أو أن تعيّن أهل الحل والعقد الذين يعينون هم الحاكم، وبذلك يندفع إشكال بما يتوهم أن الانتخابات لم تكن معروفة إسلاميًّا»(2)، أي إنّ الانتخاب مباشر كالنظام الرئاسي، أو عبر أهل الحل والعقد المنتخبين كالنظام البرلماني(3).

» دليل الشورى حاكم على دليل التقليد عند الشيرازي، فمنّ حقّ المقلدين أن يقولوا للحاكم/ الفقيه قِف عند هذا الحدّ، لأن الحكم عند الشيرازي نوع من التصرّف في حقوق الناس، وعدم جواز تصرّف أحد في حقوق الناس إلا بإذنهم، وأن رضا الأمة وإجازتها للحاكم يأتيان بعد رضا الله وإجازته، والفقهاء هم وكلاء الأمّة لا وكلاء الإمام وفوق الأمة. وهذا القول أو هذه النظرية حاولت أن تتحلل من نظرية النيابة العامة بكل قراءاتها ومداخلها التي تقرر أن الفقيه هو النائب عن الإمام[4].

وبذلك يتضح أنّ النقطة الرئيسية التي انطلق منها الشيرازي هي وجوب وإلزامية الشورى، وقد فارق الخميني بها، فمن هذه النقطة تنبثق مسائل الخلاف بين الجانبين، من قبيل موقع الشعب في السلطة، وشكل المرجعية، وهكذا.

حجر في الماء الراكد:

جعلت نظرية شورى الفقهاء للشيرازي كثيرًا من الفقهاء يفكرون في ما آلت إليه ثورة 1979م، وهل كانت غايتها الاستبدال بديكتاتور يلبس عمامة ديكتاتورًا يلبس قبعة؟! وقد أحدثت حراكًا سياسيًّا وثراءً فكريًّا في الأوساط الحوزوية والفلسفية الإيرانيَّة، لدرجة أنّ رفسنجاني وهو أحد أعمدة الثورة والنظام الإيراني دعا إلى شورى الفقهاء بدلًا من ولاية الفقيه، قبل موته. فكانت نظرية شورى الفقهاء جسرًا فلسفيًّا وحوزويًّا للوصول إلى صيغ

(1) أحمد الكاتب: السيد محمد الشيرازي وشورى الفقهاء محاولة لتقييد ديكتاتورية ولاية الفقيه، حلقة على «يوتيوب» بتاريخ 7/ 5/ 2017م، سابق.
(2) الحكم في الإسلام ص35، نقلًا عن السابق.
(3) أحمد الكاتب: الشيرازي وشورى الفقهاء، سابق.
(4) أحمد الكاتب: الشيرازي وشورى الفقهاء، سابق.

توافقية وتلاؤمية أكثر، وكذلك إلى صيغ حداثية أكثر، كما نجد اليوم عند الشبستري وحجاريان وملكيان وسروش وغيرهم.

لقد أعاد الفقهاء النظر الفقهي والأصولي والفلسفي في نظرية ولاية الفقيه، تلك النظرية التي تعطي الحقّ المطلق للمرشد الأعلى أن يفعل ما يشاء. فلا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون، وهذا تقديس لشخص من المفترض أنه يُصيب ويُخطئ، ومن المفترض أنه عالِم في مجال دون مجالات، ومتخصِّص في شأن دون شؤون!

فخرج حسين منتظري بتعديل جوهري على نظرية ولاية الفقيه -الذي يُعَدّ هو منظّرها الأوّل- ووصف ولاية الفقيه المطلقة بأنها شِرْك[1]، لكن قوبلت نظرية الشيرازي ومنتظري ومَن جاء بعدهما بكلّ قوة من المرشد نفسه و«جماعات المصالح»[2] الملتفّة حوله والمستفيدة من بقاء الوضع على ما هو عليه، اقتصاديًّا وآيديولوجيًّا. فحدّدت إقامة الشيرازي أو أُجبر معنويًّا على العكوف في منزله، ونفس الشيء حدث مع آية اللّه منتظري النائب الأول والمرشَّح الأقوى لخلافة الخميني.

نفس المراجعات كرّرها رفسنجاني بدبلوماسية أكثر، إلا أنه كذلك جُوبِهَ برفض شديد من أنصار خامنئي، الذين هدّدوه بالإقامة الجبرية ليلقى مصير آية اللّه حسين علي منتظري الذي عُزل ومات تحت الإقامة الجبرية[3]. وشهدت كذلك النظرية شدًّا وجذبًا بين فقهاء الشيعة، فاعترض

---

(1) راجع نظرية حسين منتظري وتحولاته في: صادق حقيقت، توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي، ص328. ومحمد الصياد: موقف النظام الإيراني من المراجع ورجال الدين المخالفين: الآخر في فلسفة الولي الفقيه.. قمع المرجعية وتأميم المذهب، مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية 12 سبتمبر 2017م.

(2) يرى الباحث د. معتز سلامة أنّ مأسسة منصب المرشد وتحويله إلى قيادة جماعية من شأنه أن ينزع القداسة عن المنصب، وأن «من شأن القيادة الجماعية لمنصب الولي الفقيه إنهاء الرمزية والمكانة الروحية للزعيم المتفرد في مكانته، وتشتيت هذه المكانة وإنزالها المنزلة البشرية دون إحاطتها بهالة من القداسة على نحو ما جرى مع الخُميني وخامنئي، وإنهاء اعتبار ولاية الفقيه امتدادًا أو بديلًا للإمام الغائب، ومِن ثَمّ يتحول منصب الولي الفقيه تدريجيًّا من مقام ديني مقدس إلى مقام بشري عادي، ومِن ثَمّ لا تكتسب تصريحات أعضَائه أو مواقفهم الهالة التي لها الآن، وسوف تتعرض لنقاش مجتمعي وانتقادات أوسع، خصوصًا إذا اختلف أعضاء القيادة حول إدارة السياسة الخارجية للبلاد، وعلى الأرجح سوف تتراجع مكانة ومنزلة مجلس القيادة في تحديد التوجهات الكبرى للسياسة الخارجية، وسوف ينتهي ربط السياسة الخارجية بالجانب الديني وبالمحرمات أو المحللات، وسوف تخضع قرارات القيادة الجماعية وتوجهاتها الخارجية لمصالح الدولة الإيرانية أكثر، وليس للآيديولوجيا الدينية. ومِن ثَمّ يتبدد التأثير الروحي لمقام الإرشاد، وتتراجع طاقة العداء الآيديولوجي والمذهبي لدول الخليج من جانب هذه المؤسسة». معتز سلامة: العَلاقات الإيرانية الخليجية من دون ولاية الفقيه، 10 مايو 2016م، موقع مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية.

(3) «إلا أن احتمالات تحققه ضعيفة جدًا، إذ إنه من الصعب أن تتنازل المؤسسات المحافظة التي يقف المرشد على رأس هرمها السياسي طواعية لتغيير يقضي على رأسها ويخضع أسرارها وأنشطتها وميزانياتها للمحاسبية والرقابة عبر مجلس جماعي»، فجماعات المصالح تحمي نفوذها الاقتصادي والسياسي عبر مظلة المرشد. راجع: د. معتز سلامة، السابق.

عليها نفر من علماء الشيعة، فالمرجع الشيعي كمال الحيدري يُنكر «شورى الفقهاء» ويزعم أنها ستؤول إلى تزاحم وتداخل الفقهاء، واختلافهم في ما بينهم، خصوصًا عندما يزعم مئات رجال الدين أنهم مؤهلون للمرجعية والتصدر[1]. فعندما يوجد مرجعان لديهما ولاية بالفعل، هذا يقول افعلوا وذاك يقول لا تفعلوا، فماذا يفعل العامّي؟ فبعضهم حلّ القضية بالقرآن، وبعضهم بالأسبقية، من الذي سبق إلى الاعمال فيتسابقون في السبق؟ والشيخ الأنصاري يقول بالأسبقية، وبعضهم يقول بالانتخاب، أي إذا تزاحم الفقهاء رجعنا إلى الناس لينتخبوا فقيهًا مرضيًّا عندهم. فالخلاصة أنّ البعض يقول بالولاية الانتصابية والبعض الآخر يقول بالانتخابية. وفي الولاية الانتخابية يمكن أن تُتصوّر هناك ولايات في الأقطار المتعدّدة، فإذا انتخب الشعب العراقي وليًّا/ حاكمًا/ فقيهًا فهو ولي عليهم بحدود الإقليم. لكن الولاية لا تتزاحم، ولا تتداخل، أي إمكان تعدّدها لا تزاحمها في هذه الحالة[2]. فالحيدري حلّ الإشكال بنفسه في حال ما تقرر انتخاب الفقهاء، فالشعب وقتئذ هو من يختار ويحدّد الفقهاء الذين يتولون أموره، فلو زعم ألف فقيه أحقيته بالتصدر فإن التصدر لا يكون بالادعاء فقط، بل باختيار الأمّة، لكن يبقى الإشكال في ما لو تقرر التعيين والتنصيب، فقد يزعم ألف فقيه التنصيب من قبل المعصوم، ووقتئذ سيكون اختيار أحدهم ترجيحًا بلا مرجّح، فالحلّ إذن في وجود قواعد حاكمة تحسم هذا الخلاف، فجعلها الشيرازي ومن تبعه في جمهور المقلدين الذين يجب عليهم انتخاب الفقهاء المتصدرين.

وينتقد المفكر الشيعي أحمد الكاتب نظرية شورى الفقهاء بأنها وإن كانت تقدمًا كبيرًا على طريق الديمقراطية إلا أن الشيرازي ظلّ متشبثًا بها، ولم يقُم بالتشكيك في أصل النيابة، مع أن النيابة فرضية ما لها أساس، لكنه قرر أن الفقهاء هم نواب الإمام ولكن يجب عليهم الالتزام بالأمة والشورى والحدود التي ترسمها الأمّة لهم[3].

(1) راجع أيضًا نفس هذا الاستدراك من أحمد الكاتب في: السيد محمد الشيرازي وشورى الفقهاء، سابق.
(2) كمال الحيدري: تعدّد المرجعية وشورى الفقهاء، حلقة منشورة على «يوتيوب» بتاريخ 12/ 4/ 2013م. http://cutt.us/yAbO.
(3) أحمد الكاتب: السيد محمد الشيرازي وشورى الفقهاء، سابق.

التوظيف السياسي:

تطوّر فكر الشيرازية، ليس فقط في نظرية ولاية الفقيه، بل في فروع الفقه الشيعي كافة، وعملوا مع مرور الوقت على «طقسنة» المذهب، وإظهار الشعائر بصورة مُبالَغ فيها[1]، ويبدو أن المقصد من وراء هذا إبراز تمسُّكهم بالتشيع وحُبّ آل البيت، فكلّما أُظهِرَت الشعائر أحسّ المقلّد أنّه أقرب للالتزام بالتشيع من غيره. وربما برزت طقسنة التشيع أكثر عند التيار الشيرازي للإيحاء بأنّه أقرب للتشيع وتعاليم المعصوم مِن الفرق الشيعية الأخرى، ومِن ثَمّ فأولئك الذين يضطهدون هذا التيار على خطأ لأنهم يضطهدون الطقوس الشيعية من خلفه، وهو ما حصل بمرور الوقت، إذ لا يجرؤ فقيه أو مرجع أن ينتقد الطقوس والشعائر المُبالَغ فيها، كالضرب بالسيوف على الظهور، والزحف في الطرقات مع نُباح كالكلاب، والتطبير. ووصل الأمرُ إلى أن سُمِّي بعض الناس الذين يخدمون زوّار الحسين والمقامات بأسماء مِن قبيل «كلب الحسين»[2] بدلًا من «خادم الحسين»، وهكذا. وهذه الطقوس لها أثر نفسي كبير على عموم وعوام الشيعة، فاستطاع الشيرازيون أن يكتسحوا الساحة الشيعية في بلاد كثيرة، وينافسوا دولة كبيرة مثل إيران في عملية التبشير وبسط النفوذ على القواعد الجماهيرية، فلم يكن أمام الدولة الإيرانيَّة إلا توظيف هؤلاء سياسيًّا، ولو انتقدوا نظام ولاية الفقيه في إيران، فإيران تحاول الاستفادة سياسيًّا من كلّ عدوّ وصديق.

ووصلت الدولة الإيرانيَّة اليوم إلى مرحلة من الاستقرار والنضوج في التعامل مع المعارضين السياسيين ما لم يشكل وجودهم تهديدًا مباشرًا على نظام ولاية الفقيه، بل ربما تستخدم الدولة مثل تلك التيَّارات في خارطة الصِّراعات الداخلية والخارجية التي تخوضها.

ويمكن القول إنّ وجود التيار الشيرازي في إيران حتى اليوم قد تستفيد

(1) طقسنة المذهب تعني إبراز الجانب الشعائري فيه في المناسبات الدينية، وزيادة جرعة الاحتفال بالمناسبات، وذلك عن طريق لطم الخدود وشق الجيوب، والزحف على الأرض، وإيذاء الجسد عبر جرحه بسيف أو سكين، تعبيرًا عن الغضب تجاه قتَلة الحسين، وتعبيرًا عن الحبّ الزائد في نظرهم للإمام الحسين.

(2) يدور سجال شبه سنوي في كل احتفال ديني أو مناسبة حول جواز الاتصاف بتلك الألقاب بين رجال الدين ومِن ورائهم المقلدون والأتباع، فبعضهم يجوّز أن يصف الإنسان نفسه بـ«كلب الحسين»، و«كلب فاطمة»، وبعضهم لا يجوّز ذلك. انظر طرفًا من هذا السجال: http://www.mrsawalyeh.com/vb/showthread.php?t=27080 https://www.youtube.com/watch?v=4ULi0wZig- A http://cutt.us/dTj6M

منه الدولة الإيرانيَّة في النقاط التالية:

1- تشدُّد هذا التيار ضدّ السنّة تشدّدًا غير مسبوق في تاريخ التشيع كلّه -ربما فاق طرح القرامطة والإسماعيلية- في النَّيل من رموز السنّة ومن الصحابة، ومن أمّهات المؤمنين. وهذا الطرح لا تعتنقه الدولة الإيرانيَّة بأجهزتها الرسمية ولا تقف بصرامة ضده، ومِن ثَمّ فهو يغذّي الكراهية مجتمعيًّا ضدّ السنّة، وهو ما تستفيد منه إيران كحائط صدّ داخلي ومانع من أي تعاطف شعبي مع السنّة في الداخل الإيراني أو في الخارج بين الشيعة. وهذه التغذية جعلت خطيب طهران يصف احتلال الميليشيات الشيعية لمدينة حلب السورية بأنه «حرب ضد الكفار»[1]. لكن الخطاب الرسمي الإيراني على المستوى التنظيري -لا على المستوى التطبيقي- هو خطاب تقريبي وحدوي[2]. لكن السؤال: هل هو تكتيكي أم استراتيجي؟ الواقع على الأرض من ممارسات لإيران في سوريا والعراق والبحرين واليمن يبرهن على كونه تكتيكيًّا لا مبادئيًّا.

2- يُظهِر المرشد وجماعته أنّه في منتصف الطريق بين المتشددين والمتسيِّبين، فيغلِّف تياره بالوسطية، لا سيّما إذا دَعَت المؤسسات الرسمية إلى التقارب السنّي الشيعي وبحرمة سَبّ وقذف أُمّهات المؤمنين، وهكذا. في حين أنه ومن داخل حوزة قم فإنّ وحيد الخراساني، وهو من أكبر مراجع التقليد في قم والعالم، يسبّ أبا بكر وعمر، ويُفتي بوجوب نبش قبرَيهما[3]، ومع ذلك لم تتخذ السلطات الإيرانيَّة أي إجراءات ضده، مما يدلل على توظيفها السياسي للإساءة للصحابة ضد المعارضين السياسيين لها.

3- العراك الديني والفقهي حول الطقوس والشعائر والدخول في متاهات الفروع الفقهية، والتصنيفات في تلك المسائل، بين المراجع، ومِن ثَمّ بين الحوزات، وبين التلاميذ، كلّ هذا يفيد النظام السياسي الإيراني، بانشغال رجال الدين وتلاميذهم عن المشكلات الاقتصادية ومشكلات نظام الحكم الداخلية بتلك الفروع والجزئيات والمتاهات، وهذه أبجدية من أبجديات أُطر النظم الاستبدادية.

---

(1) http://www.alalam.ir/news/1898191 http://cutt.us/tlKn4

(2) راجع: محمد السيد الصياد، الأزهر والنجف.. ميراث التقارب وضروراته، مجلة الحوار، العدد الثامن، أكتوبر 2015م، ص40.

(3) راجع: د. محمد بن صقر السلمي ومحمد الصياد، الفقيه والدين والسلطة، ص149.

4- ما زال بعض الشيعة الموجودين في الدول الخليجية شيرازيين، سواء على مستوى المنشأ والتاريخ قبل تشظي الحركة، أو على مستوى التقليد الفقهي اليوم لمراجع الشيرازية. وهذا الوجود هو الأهمّ بالنسبة إلى إيران، لأنّ المطامع الإيرانيَّة في الخليج التاريخية والآنية تحتم على الدولة الإيرانيَّة فتح قنوات تواصل مع هؤلاء كمراكز ضغط على الدولة الأُمّ، أو كمصدّات جغرافية لحماية أمنها القومي.

5- يستطيع النظام الإيراني كبح جماح تلك الحركة وقت اللزوم إن استدعى الأمر، لكنّ بقاءها، خصوصًا عملها في الخارج، وانتشارها في أوساط الشيعة خارج الحدود الإيرانيَّة، لا يمكن كبحه، ومِن ثَمّ يمكن أن تستفيد منه إيران بتقديم بعض أنواع الدعم المادي أو اللوجيستي لهم، لتنفيذ مشاريعها الخاصة في المنطقة، ولاحتوائهم، كما حصل مع الأجنحة المسلحة للشيرازيين. ولكن هذا لا ينفي وجود صراع مفتوح بين الطرفين، ولكنه صراع محدود بحدود وبأسوار لا يمكن تجاوزها، وبأدوات ما زالت في طور الرشد والعقلانية. ولا يعني هذا أيضًا وجود اتفاق مبرم بين الطرفين بقدر ما هو استثمار لمناطق الفراغ، ومنافسة على القواعد الشعبية والجماهيرية.

فيمكن القول إنّ إيران اليوم تستفيد من السلفية الشيعية، في محاور متعدّدة داخلية وخارجية، فالسلفية الشيعية تمثّل أداة تخويف للداخل والخارج، وتجعل أولوياتها الفروعيات العقدية والفقهية، ومِن ثَمّ فإثارة القضايا الهامشية ومسائل التأجيج الطائفي لا يضرّ الدولة الإيرانيَّة بشكل مباشر بقدر ما يفيدها، علاوة على أنّ المنهج الإيراني في التعامل مع التيَّارات العقدية الشيعية المخالفة هو منهج براغماتي توظيفي، وليس منهجًا استئصاليًّا حاسمًا، وهذا خط عام نجده هنا في التعامل مع الشيرازية، والحُجّتية والأخبارية وعدد من التيَّارات.

خامسًا: انقسام الشيرازية

في بداية التسعينيات من القرن الماضي عندما قررت حركة الطلائع الرساليين -الجناح العنيف للشيرازية- في الخليج إجراء مراجعات للتعايش السلمي والتصالح مع الحكومات الخليجية، غضب محمد تقي المدرسي من المصالحة، وعدّ أن الحركة لم تأخذ إذنًا من مرجعية الشيرازي لتقدم

على هذه الخطوة، وتبرأت الحركة في مراجعاتها من تاريخها فردّ عليهم تقي المدرسي بقوله: «من يتبرأ من تاريخه سافل»[1]. واعترض أخوه هادي المدرسي أيضًا على المصالحة والدعوة إلى السلم واللاعنف بكلمات قاسية في حقّ أصحاب المراجعات[2]. لكن محمد الشيرازي الذي كان مرجعًا دينيًّا للحركة أبدى تحفظًا على المصالحة، لكنه كان أقل تحفظًا من تقي المدرسي وأخيه هادي[3]. وخرج هذا الجناح السلمي من تحت عباءة محمد تقي المدرسي الحركية، ومن تحت مرجعية الشيرازي التقليدية.

ظهرت بوادر هذه الانقسامات بين الأجنحة المختلفة في حياة محمد الشيرازي بسبب الموقف من العنف، والتعامل مع الأنظمة السياسية، ولكن بعد وفاة محمد مهدي الشيرازي سنة 2001م انقسمت الشيرازية إلى فرقتين: فرقة تتبع المرجع الديني صادق الشيرازي، شقيق محمد مهدي الشيرازي، وفرقة تتبع المرجع محمد تقي المدرسي، ابن شقيقة صادق الشيرازي.

وقد أعلن صادق الشيرازي أنه سيسير على نفس منهج أخيه، وتبني مقاربات تصالحية مع دول الخليج ودول الإقليم، وهذا الجناح أبعد عن تبنّي خيار العنف أو ما يُسمى بالجهاد المسلح، في حين أنّ مرجعية تقي المدرسي التي عُرفت بالمدرسة «المدرسية» أخذت مسارًا عنيفًا في التعامل مع دول الخليج والدول العربية، وتبنّت العنف في أحايين كثيرة[4]، وعدّت ذلك جهادًا مسلحًا لتغيير الأنظمة «الطاغوتية»، وهو ما لم يقبله تيار صادق الشيرازي حتى اليوم[5].

وحاول الطرفان (تقي المدرسي وصادق الشيرازي) الوصول إلى حلّ وسط لتوحيد المرجعية الشيرازية، لكن الشخصانية ووجهات النظر المتباينة أدت إلى حتمية الانقسام والتشظي، مما أدى إلى انقسام العائلة بين الخال (صادق الشيرازي) وابن أخته (تقي المدرسي). ولم يكن لصادق الشيرازي

(1) بدر الإبراهيم ومحمد الصادق: الحراك الشيعي في السعودية، ص185.
(2) السابق، ص185.
(3) السابق: ص186.
(4) توبي ماثيسن: الخليج الطائفي، ط1/ الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت 2014م، ص70.
(5) راجع: ياسر الحبيب: المدرسي آثم وأحمق لأنه عارض صدام عسكريًّا، حلقة منشورة على «يوتيوب» بتاريخ 22/ 10/ 2013م. http://cutt.us/runtL.

وقتئذ رسالة عملية[1] التي يتبوأ الفقيه من خلالها المرجعية، لكن بالنسبة إلى تقي المدرسي فقد كان يمارس الاجتهاد منذ برهة من الزمن[2]، علاوة على دعم أخيه هادي المدرسي له وسط العائلة وبين الشيرازيين، وربما استمد تقي المدرسي قوة أخرى شعبية وجماهيرية بسبب عَلاقاته مع الإيرانيين وقوله بولاية الفقيه بقراءتها الخمينية، بخلاف صادق الشيرازي الذي يسير على نهج أخيه. وذهب فريق ثالث من الشيرازية إلى تقليد السيستاني، خصوصًا من شيرازية الخليج، الذين انتهجوا نهجًا إصلاحيًّا ونبذوا العنف، ومنهم الصفار وفوزي السيف وتوفيق السيف وغيرهم[3]، مما أدى إلى تشظي الحركة تمامًا بين جناح تحوَّل إلى مركز الشيعة التقليدي بالنجف، وفريق قلَّد صادق الشيرازي، وفريق آخر قلَّد تقي المدرسي.

وهنا ندرك كيف حرصت الحكومة الإيرانيَّة على دعم التيار الشيرازي أو على الأقل في الإبقاء عليه دون السعي لاستئصاله، على الرغم من عدائها لمحمد الشيرازي مؤسس التيار، ومخالفتها لنظريته السياسية، إلّا أنها دعمت خطّ المدرسي وصادق الشيرازي على حساب خط السيستاني، في عودة قديمة للمعركة التي نشبت بين «تيار الخوئي» و«تيار الخميني»، وذلك راجع إلى أولوية اندثار الفكر التقليدي الشيعي الذي يهدد نظرية ولاية الفقيه، عند صانع القرار الإيراني، بصفته فكرًا تقليديًّا أصيلًا معبّرًا عن حقيقة التشيع وتاريخه ومساره الطويل، بالإضافة إلى توظيف واستخدام الحركة الشيرازية بدراية أو بغير دراية داخل منظومة الصِّراع الشيعي والحوزوي والتنافس على حصص المقلدين، والقواعد الجماهيرية، داخل إيران وخارجها، من قبل النظام الإيراني.

سادسًا: تعامل السلطة الإيرانيَّة مع عائلة الشيرازي

في البداية قامت السلطة الإيرانيَّة بفرض الإقامة الجبرية على مؤسس التيار محمد مهدي الشيرازي، بسبب نظريته «شورى الفقهاء» وبسبب

(1) الرسالية العملية هي عبارة عن مُصَنَّف يتضمن رأي الفقيه وشروحاته وفتاواه في كل أبواب الفقه، في العبادات والمعاملات ونحو ذلك، ومن الأعراف والتقاليد الراسخة أن الفقيه لا يتصدر للمرجعية إلا وله رسالة عملية، وإلا تعرض للطعن من المراجع الآخرين في أعلميته وأهليته للتصدر.

(2) راجع: بدر الإبراهيم ومحمد الصادق: الحراك الشيعي، ص211. ويزعم الشيخ ياسر الحبيب أنّ صادق الشيرازي لم يكن راغبًا في المرجعية ولم يسعَ إليها لكنها أتته كرهًا، فلم يمكنه إلا قبولها. (الشيخ الحبيب يتحدث عن السيد المرجع صادق الشيرازي، حلقة منشورة على «يوتيوب» بتاريخ 14/ 12/ 2012م، http://cutt.us/Wj9Kn.

(3) راجع: روبرت ليسي: المملكة من الداخل، ط/ المسبار، الإمارات ص2015م، ص282.

معارضته لسياسة الخميني، ثم بعد ذلك استهدفت التيار والمؤمنين به بشكل عامّ. فقد قامت السلطة الإيرانيَّة -حسب الشيرازيين- باعتقال ابن المرجع الشيرازي الأكبر محمد رضا، وتعذيبه في سجون إيران إلى أن مات في السجن سنة 2008م، ونعاه عمّه صادق الشيرازي في مجالس تعزية في قم، ونعته عائلته في كربلاء حيث نُقل جثمانه من إيران ودفن في كربلاء، وأقام أخوه مرتضى الشيرازي مجالس تعزية على أخيه في الحوزة الزينبية في دمشق حيث يوجد عدد كبير من الشيرازيين. وينفي النظام الإيراني تعذيبه لمحمد رضا الشيرازي فضلًا عن قتله[1]، لكن تلميذه ياسر الحبيب يعزي استهداف النظام الإيراني لمحمد رضا الشيرازي بسبب خوف النظام من أن يصبح مرجعًا أعلى مؤثرًا على الشيرازيين خلفًا لوالده، فكان الهدف تصفية مشروع مرجع أعلى يهدّد النظام الإيراني بمرتكزاته الراهنة[2]. وقد يؤخذ على كلام الحبيب أن النظام الإيراني يترك صادق الشيرازي -وهو عمّ محمد رضا الشيرازي والأخ الأصغر لمؤسس التيار محمد مهدي الشيرازي- يمارس مرجعيته في قم ولم يسعَ لتكميمه أو إقصائه بشكل تامّ، ولكن قد تكون هذه المساحة بسبب طبيعة صادق الشيرازي غير الثورية وغير العنيفة، فهو وإن كان ضد ولاية الفقيه بقراءتها الخمينية إلا أنه لم يصطدم ولم يدعُ للصدام مع النظام الإيراني، ولا يمثل وجوده تهديدًا على النظام الإيراني، خصوصًا بعد تشظي القاعدة الشيرازية بين أكثر من مرجع. ويمكن التدليل على هذا بطبيعة النظام الإيراني العنيفة مع المراجع المخالفين له، وليس عائلة الشيرازي فقط، فقد اعتقل وسجن مرتضى الشيرازي، وهو الأخ الأصغر لمحمد رضا الشيرازي، حتى انفلت منهم وهرب خارج إيران.

وفي سنة 2013م اعتقلت محكمة رجال الدين المرجع حسين الشيرازي ابن المرجع صادق الشيرازي، دون ذكر أي أسباب، مما أثار غضب الشيرازيين لدرجة أنهم هددوا بتنظيم مظاهرات مسلحة أمام مقرّ السفارة الإيرانيَّة في بغداد والقنصليتين الإيرانيتين في النجف وكربلاء، وهددوا بحرقها في حال تم إيذاؤه أو لم يتم الإفراج عنه خلال 24 ساعة، وهددوا بحرب مفتوحة

(1) راجع: د. فخري مشكور، هل مات محمد رضا الشيرازي تحت التعذيب؟ صحيفة الأخبار العراقية 10 نوفمبر 2016م. http://cutt.us/Dpb1O.

(2) ياسر الحبيب يتحدث عن أستاذه السيد محمد رضا الشيرازي، حلقة منشورة على «يوتيوب» بتاريخ 23/ 2/ 2015م. http://cutt.us/lO8Mn.

واستهداف المصالح الإيرانيَّة في بقاع شتى. وبالفعل أفرجت السلطات الإيرانيَّة عنه بُعيد تهديد الشيرازيين[1].

وعاد المرجع الديني حسين الشيرازي ليهاجم النظام الإيراني بقوّة في ديسمبر 2017م، فقال: «هناك ثلاثة أذرع أو عوامل لتمادي الدولة في قمعها. العامل الأول: أهمها وأبرزها وأوضحها القمع السلوكي، عبر السجون والمعتقلات والتعذيب، وعبر جهاز المخابرات والبوليس والجيش، هذا قمع معروف. هذه من سمات الدول، رئة الدولة، مثل الأكسجين للإنسان، فالدولة من غير وسائل القمع لا يمكنها أن تعيش. الثاني: القمع الاجتماعي، عبر المجموعات الغوغائية، هذه من أهمّ ركائز الدولة، مجموعات غوغائية يحركونهم في أي وقت يحبون، ضد أي مشروع وضد أي واحد، وهؤلاء عندهم مجموعات بالآلاف، يحركوهم بوازع ديني، بتعصبات دينية أو عرقية أو أمثال ذلك. غوغائيون يحركونهم في مختلف الجهات ومختلف المجالات، يضربون سفارات، يحرقون مؤسسات، يدخلون على بيوت مراجع، يحرقون مكتبات، ويحلقون لحى بعض مراجع التقليد. هؤلاء الغوغائيون من ورائهم الدولة، تحركهم ضد المرجع لأنه قال رأيًا فقهيًّا لا يوافقها، لقد راقبوا كل بيوت المراجع ودنسوها. هذا القمع الاجتماعي أقوى من العامل الأول، وإن لم يكن بهذا الظهور. العاملِ الثالث وهو الأهمّ: القمع الإعلامي، فالماكينة الإعلامية تصنع جوًّا هائلًا إلى درجة أن الحسين عليه السلام يصير خارجيًّا، ويُقتل قُربةً إلى اللّه تعالى. قال الإمام الصادق: (ازدلف إليه ثلاثون ألفًا، كلٌّ يتقرب إلى اللّه بدمه). بالإمكان أن يُجبر الناس على قتل الحسين، لكن قربة إلى اللّه؟! هذا ما لا يمكن. فالقضية القلبية ما سيطر عليها يزيد، بيد أن الدعاية هي التي فعلته، وجعلته خارجيًّا، وإلى يومك هذا أكبر مراجع الطائفة يصير خارجيًّا، فيقولون هذا بريطاني وهذا أمريكي، وهكذا. ماكينة الدول تُنتِج القمع الإعلامي، تُسوّيه في البداية خارجيًّا ثم تقتله، وهذه قدرة الدول فقط، وهذا ما فعله معاوية مع أمير المؤمنين، وابنه صنع نفس الشيء مع أمير المؤمنين».

وهاجم الشيرازي ولاية الفقيه، وقال: «أي شخص يعترض على ولاية

---

(1) الزمان: إيران تطلق سراح نجل الشيرازي بعد تهديد أنصاره بإحراق سفارتها في بغداد، 28 يناير 2013م. http://cutt.us/BfO1x. والوفد: أتباع الشيرازي ببغداد يهددون بحرق سفارة إيران، 28 يناير 2013م. http://cutt.us/QQmqC.

الفقيه يُقال له هذه طريقتكم، مثل فرعون عندما قال: (أنا ربكم الأعلى)، وعدّ موسى وهارون يقوضان طريقة الناس لا طريقته هو، (طريقتكم المثلى). هذا التبجح، وهذه الانبهارية، وهذا المدح للذات. هو [يقصد الخميني] يقول: (أنا ربكم الأعلى)، فإذا قيل له: (هذه طريقتك أنت)، قال: (إنما هو طريقكم أنتم، ومصلحتكم أنتم). الآن عندما يريدون أن يطيحوا بشخص، يقولون فلان هذا ضد ولاية الفقيه، مع أن الشيخ الأنصاري كان ضد ولاية الفقيه. مبدأ (أنا ربكم الأعلى) وهذه (طريقتكم المثلى) تتجلى في ولاية الفقيه، تطابقَ النعل بالنعل، القذ بالقذ. هذه البلاد الآن قائمة على هذا المفهوم بقضها وقضيضها»[1].

إنّ العقل الإيراني اليوم يدرك أنّه يمتلك قوّة خشنة لا يمتلكها خصومه من دول الخارج، لا تتمثل هذه القوة في السلاح والعتاد على أهميتهما، بقدر ما تتمثل في حجم الكتل البشرية الضخمة، التي تمتلك من الأهبة والاستعداد لمحاربة «النواصب وأحفاد بني أمية والوهابية» بكل استبسال، ويملكون من الطموح اللامحدود أن يسيطروا على كامل الجزيرة العربية ويقيموا الحسينيات في مكة والمدينة، كما بدا من بعض تصريحات القادة، ومتابعة معاركهم الأخيرة مع تنظيم الدولة والأكراد في العراق وسوريا يصبّ في هذه القراءة. هذا المخزون البشري الضخم، وهذه العقيدة المتوهجة الثائرة، يخشى النظام الإيراني من تآكل حصته فيها، ومن تشظيها لصالح تيارات منافسة أخرى لها من المقبولية في أوساط المقلدين ما يعادل أو قد يفوق التيار الخميني الذي يرتكز على السلطة أكثر مما يرتكز على الفلسفة، فقمع الشيرازيين وغيرهم بطبيعة الحال ممن يمثلون تهديدًا للنظام الإيراني، وذلك أولًا للتخويف، بمعنى ألا ينجرف مئات الألوف من البشر تحت ألوية تلك التيَّارات المنافسة، وألا يجهروا بمعاداة ومعارضة النظام وفلسفته، كي تبقى هيبة النظام. وثانيًا لحفظ النظام السياسي بصورته وقراءته الراهنة التي هي قراءة خاصة به، لا تمتّ إلى التراث الشيعي ولا الموروث الحوزوي بِصِلة، ومِن ثَمّ فالنظام سيظلّ خائفًا ومتوجسًا من أي تيارات مخالفة،

(1) السيد حسين الشيرازي يفضح الحكومات الجائرة، حلقة منشورة على «يوتيوب» بتاريخ 28 ديسمبر 2017م. https://www.youtube.com/watch?v=8HginGe_CU8. والسيد حسن الشيرازي يهاجم النظام الإيراني ويشبه خامنئي بفرعون، قناة فدك الإخبارية على «يوتيوب» بتاريخ 26 ديسمبر 2017م. https://www.youtube.com/watch?feature=youtu.be&v=qlzaaMZeG6c&app=desktop.

خصوصًا مع وجود الوجوه الأولى المؤسسة لشكل الدولة الحالي، فأي تراجع عن هذا الشكل هو بمثابة فشل للمشروع الذي ناضلوا من أجله، وهو ما لا يمكن تقبّله منهم، بالإضافة إلى تشكل لوبيات وجماعات مصالح عنكبوتية ستنهار مصالحهم ومواقعهم وامتيازاتهم السياسية والدينيَّة إذا اهتز النظام أو تزلزل فجأة، أو تراجع عن فلسفته التي بُني عليها[1].

تبقى مسألة مطاردة السلطات للشيرازيين قائمة على إدراك السلطة السياسية لحجم وموقع التيار الشيرازي في الحوزة والمجتمع والخارطة الشيعية، وتتعامل معه بناءً على حجم التهديد الذي يمثله، والمؤكد إلى اليوم أنها لم تُقرّر استئصاله وتترك مساحات له للعمل في قم وإيران، وتحاربه في نفس الوقت داخليًّا وخارجيًّا بتقليم أظافره أولاً بأول. تعوّل إيران أيضًا على ضعف بنية هذا التيار وانعدام قدراته على التوسع في بيئات مغايرة ومخالفة، لأن خطابه صدامي مع الآخر، السنّي والزيدي والإسماعيلي والعلوي والليبرالي، وكل الآخر، في حين يتمتع النظام الإيراني ببراغماتية عالية في مفردات وسرديات الخطاب السياسي والإعلامي. فإذا ضعفت قدرات الشيرازيين على التمدّد في بيئة غير شيعية، وإذا كانت البيئة الشيعية متشظية بين الشيرازيين والخمينيين والتقليديين وغيرهم، بالإضافة إلى تشظي وانقسام الشيرازيين الداخلي، وإذا كان النظام الإيراني هو من يملك السلطة والمال والسلاح والنفوذ، فسترجح الكفة لصالحه، بل قد لا توجد مقارنة أصلًا لتغيير خرائط اللعبة بين الجانين على المديين القريب والمتوسط.

الخلاصة:

هناك شدّ وجذب داخلي في إيران بين الفريقين، بيد أن كليهما يدرك الاحتياج المتبادل، والتقاطعات المصلحية المشتركة، خارج الحدود. ويعرف الشيرازيّون داخليًّا الخطوط الحمراء التي لا يمكن تجاوزها، ويدرك النظام احتياجه إلى هذا التيار العريض الواسع داخليًّا وخارجيًّا، ويعمل على تطويعه

(1) راجع: مجموعة مؤلفين، حوارات مع عبد الكريم سروش، ط/ مركز الموعود الثقافي الكويت، نسخة إلكترونية 2013م، ص11. http://cutt.us/vCL9s.

وأدلجته بدلًا من تحويله إلى معارض خشن ضد النظام على غرار حركة كولن في تركيا، فيفقد النظام بؤره وجيوبه خارج حدود الدولة الإيرانيَّة، ويفقد سيطرته على قواعد شعبية عريضة هو في أشد الحاجة إليها، ولا يمكن للنظام المغامرة بتلك المميزات لهذا التيار إلا إذا حوّل التيار من استراتيجيته ليكون ثوريًّا وصداميًّا ضد النظام، في ذلك الحين ليس أمام النظام إلا قرار المواجهة والاستئصال الكلي، وهو صدام -إن حدث- غير مأمون الجوانب والنتائج. وهو احتمال ضعيف جدًّا، في مشهدٍ تُدافع فيه إيران عن رموز هذا التيار المتورطين في جرائم في دولهم، مثل حسن شحاتة في مصر ونمر النمر في السعودية[1]، مع أنّ الرجلين ينتميان إلى الشيرازية، وكان النمر النمر يؤمن بالعمل العسكري المسلح وخرج حتى على الإجماع الشيعي الرافض لهذا التوجه[2].

وأخيرًا يبقى السؤال المهمّ: هل الشيرازية أخبارية؟ وهل كان مؤسس التيار محمد الشيرازي أخباريًّا؟

يرى تلميذه أحمد الكاتب أنّ الشيرازي وإن جعل نفسه في زمرة الأصوليين إلا أنه وخلافًا للأصوليين «يؤمن بحجّية الظنّ، ويلتزم حجّية خبر الواحد، ويقبل الخبر الضعيف مع شهرته، ويعتمد على الشهرة في الروايات والفتاوى، ويرى أنها تجبُر الروايات الضعيفة، وتكسر الروايات الصحيحة، ويعتقد أنّ المشهور وإن كان ضعيف الطريق أولى بالعمل لدى العقلاء من غير المشهور القوي الطريق الضعيف العمل به، مما يصطلح عليه بانكسار الرواية بسبب الشهرة»[3]، ويقول: «إن الشهرة بمعنى كثرة نقل الرواية في قبال أخرى شاذة أو نادرة جابرة كاسرة، للدليل فيهما، على المشهور المنصور، المؤيد من قبلنا»[4]. فأي رواية يرويها المشايخ الثلاثة، الكُلَيْني والصدوق والطوسي، هي رواية معتمدة عند الشيرازي لأن هؤلاء قد ضمنوا حجّية ما أوردوه من روايات. وهذا منهج الأخبارية كما مرّ.

---

(1) إيران تستنكر قتل الشيعة في مصر، الجزيرة نت، 12/ 6/ 2013م، http://cutt.us/C713i.

(2) في الوقت الذي كان فيه جميع الشيعة يسعون إلى التعايش مع الدولة ويُقلّدون مرجعية النجف وغيرها من المرجعيات المعتمدة، خرج نمر النمر بتصريح سنة 2009م وطالب بفصل المنطقة الشرقية وتقسيم الدولة السعودية، وانتهج منهجًا إرهابيًّا، ومع أنه شيرازيّ لا يؤمن بولاية الفقيه -إذ إنه على منهج المدرسة الشيرازية بشقها المدرسي يؤمن بالعمل العسكري والمسلح- إلا أنّ إيران قد ساندته ودعمته. راجع: توبي ماثيسن: الخليج الطائفي، ص108.

(3) حوارات أحمد الكاتب مع المراجع والعلماء، ص61.

(4) محمد الشيرازي: الأصول، ص75، نقلًا عن أحمد الكاتب: حوارات مع المراجع والعلماء والمفكرين، ص 61.

لكن الشيرازي في نفس الوقت لا يمكن اعتباره أخباريًّا صرفًا، ولا أُصوليًّا محضًا، ذلك أنّ له طرحًا مخالفًا لطرح الأخباريين في فقه الدولة وشكل النظام السياسي، وهو طرح مخالف أيضًا لجمهرة كبيرة من الأصوليين، علاوة على اعتماد حوزته للدرس الأصولي الذي ينتبذه الأخباريون، وعَلاقته الوثيقة بالمراجع الأصوليين مثل شريعتمداري وحسين منتظري وغيرهما. ونجد إقرارًا للمدارس الأصولية المعتمدة من ابنه محمد رضا الشيرازي[1]، ومن أخيه صادق الشيرازي الذي خلفه في المرجعية[2]. وانطلاق الشيرازية من داخل المدرسة الأصولية يعطيه قوّة في الدرس الحوزوي، وفي المجتمع الشيعي، فلم يناصبها العداء، ولم يُشكّك في أصالتها كما فعلت الأخبارية الأُمّ.

يمكن القول إنّ الشيرازي قام بتوليف بين الأخبارية والأصولية، فنجده أصوليًّا في نظريته السياسية، وأخباريًّا في تعامله مع الروايات وأُسس المذهب والطقوس والشعائر. ونجد عَلاقة وثيقة بين الحركات الأخبارية والقريبة منها مع الطقوس والشعائر بحيث تتحول على أيدي هذه الحركات إلى عقائد وبدهيات مذهبية، والولاء والبراء عليها. وبعد وفاة الشيرازي لا يُتوقع تغييرات عميقة وجذرية في نهج الشيرازية، خصوصًا من مرجعية صادق الشيرازي الذي يُعَدّ الوريث لمرجعية أخيه.

وأخيرًا فإنّ ديمومة التيار الشيرازي ورسوخه في بيئات شيعية متعدّدة ومتنوعة تؤكد أنّ السلفية الشيعية بمختلف أطيافها تجد موضع قدم راسخ في البيئة الشيعية العربية والفارسية، وأن تلك السلفية وإن أفاد منها النظام الإيراني تارة واستخدمها تارة أخرى إلا أنها قد تمثل تهديدًا مباشرًا له في المستقبل.

(1) مستقبل حركة الاجتهاد.. قراءة في آليات الاجتهاد المعاصر، حوار مع سماحة آية الله السيد محمد رضا الشيرازي، مجلة البصائر العدد 36، السنة 16، صيف 2005م، ص157.

(2) الفقه والاجتهاد المعاصر وضرورات التطوير، حوار مع سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد صادق الشيرازي، مجلة البصائر العدد 35، ربيع 2005م، ص124.

الفصل الثالث

المدرسة التفكيكية
بين تفكيكية مشهد وعرفانية قمّ

هناك في الحوزة الشيعية بإيران مدرستان كبيرتان هما المدرسة التفكيكية، والمدرسة الفلسفية العرفانية التي يُنسب إليها الخميني ورفاقه، باعتبارهما المدرستين الفلسفيتين المسيطرتين على الدرس الحوزوي الإيراني (قم ومشهد)، والعربي (النجف وعامل).

تُعَدّ المدارس العلمية والفلسفية في الحوزة الشيعية هي المدخل الرئيسي لفهم عملية الاستنباط وصناعة الفتوى، ومِن ثَمّ الوقوف على محركات العمل السياسي والسلوك الذي تنطبع به الدولة العقَدية.

فعندما تتضح تأسيسية الخميني واعتماده للمدرسة الفلسفية العرفانية في إيران، ندرك مدى قصور الأدلة الروائية والسندية عن البرهنة والحِجاج على نظرية ولاية الفقيه بقراءتها الخمينية وبمفهومها الواسع، السياسي والاجتماعي والتشريعي، ومِن ثَمّ القفز على هذه الفجوة المنهجية والانتقال إلى التدليل العقلاني والجدلي والفلسفي كبديل للقصور الروائي والسنَدي. ثمّ انتقل الجدل الفلسفي ليصبغ المشرب العام لرجال الدين الرسميين للدولة الإيرانيَّة، وتأصيلاتهم السياسية. فتمّ الابتعاد رويدًا رويدًا عن ثوابت المذهب وأصوله، لصالح الفلسفة والجدل والعرفان[1]، ثمّ تمّ الدمج والمزج بين التراث الفقهي الشيعي وبين الفلسفة والعرفان، ممّا أسهم في بلورة مدرسة دخيلة على الخطّ العام للتشيع، وهي ما تُسمى بمدرسة الحكمة المتعالية، التي أسسها المُلا صدرا وأحياها الخميني والطباطبائي مرة أخرى بعد القيام بتوظيفها سياسيًّا، وإدخال عناصر جديدة عليها، بحيث خرجت عن مقاصدها الفلسفية والعرفانية المحضة إلى المقاصد السياسية التوظيفية.

وبحسب المفكرين الشيعة فإنّه لا يمكن نزع الجانب العرفاني والفلسفي من تجربة الثورة الإيرانيَّة، فالبعد الغيبي والعقيدي لتجربة مبنية على الآيديولوجيا الإيمانية الرسالية مهمّ لفهم السلوك الإيراني وإدراك مشروع الخميني الحقيقي، ومِن ثَمّ فلا يمكن أبدًا الخروج بقراءة صحيحة بعيدًا عن دور هذه الآيديولوجيا[2]. وفي قبال هذه المدرسة العرفانية الفلسفية وتبلور معالمها تأطرت مدرسة مقابلة باسم المدرسة التفكيكية[3]، التي تعدّ

(1) يُطلق العرفان في الحقل المعارفي الشيعي -والإيراني خصوصًا- ويُراد به التصوف.

(2) عبد اللطيف الحرز: من العرفان إلى الدولة.. التصوف في فكر الإمام الخميني والشهيد الصدر، ط/ الفارابي بيروت 2011م، ص18.

(3) تُعَدّ المدرسة التفكيكية في إيران من أهمّ المدارس المعرفية في تاريخ إيران الحديثة، وتكمن أهميتها في أنها استطاعت

←

نفسها الخطّ الأصيل والرئيسي للتشيع، وهي التي تمتدّ بجذورها إلى فقهاء الشيعة القدامى، وهي مدرسة إيرانيَّة خالصة سرعان ما اكتسبت أرضية في الأوساط العلمية داخل وخارج إيران.

ويمكن القول إنّ نظرية ولاية الفقيه ترتكز على الأسس العامة للمدرسة العرفانية الفلسفية التي أسسها أو أحياها الخميني والطباطبائي في قم، ولم ترتكز على الفقه الشيعي التقليدي السائد وقتئذ، ولا على التراث الفقهي والميراث الحوزوي، ومِن ثَمّ نجد الإجماع الشيعي الحوزوي على نبذ نظرية ولاية الفقيه بقراءتها الخمينية وقت نشوئها، غير أنها سرعان ما ترسخت بقوة الدولة ومأسستها في الدساتير والقوانين، والقضاء على مراكز الفقه الكلاسيكي التي مثلت العقبة الكبرى أمام ادعاء النظرية الجديدة للأصالة الدلالية والعمق الحوزوي والانتماء المذهبي. ونحاول في هذا الفصل التعريف بهاتين المدرستين وبيان أثرهما في الحياة الإيرانيَّة والشيعية.

أولًا: التفكيكية ومسارقم

المدرسة التفكيكية هي تيار معارفي إيراني -نشأ في مشهد- تأسس وتبلور كردّ فعل على التيّار العرفاني الذي يُدخِل الفلسفة والمنطق وعلم الكلام والعرفان في فهم النصوص، بينما يعمل التيار التفكيكي على تفكيك العلوم وفصل بعضها عن بعض، ومِن ثَمّ يرفض فهم النصّ الشرعي بأدوات فلسفية وكلامية. فتعتقد المدرسة التفكيكية «بعدم إمكان بلوغ جوهر الدين وروحه إلا عبر تفكيك المعطيات البشرية عن علوم الشريعة، وبعبارة أخرى إمكانية التحرر من المدركات الذهنية، والأحكام أو الافتراضات المسبقة المنبثقة من المعارف البشرية، بل ضرورة هذا التحرر والانفلات»[1]، ممّا جعل التيار التفكيكي هو الأقرب للتيار الأخباري والشيرازي والسلفية الشيعية الإيرانيَّة[2]، وهو الأقرب أيضًا لتيارات معتدلة ووسطية كثيرة، رفضت

حشد مجموعة من التيارات الفقهية والفلسفية والسياسية تحت بوتقتها، فانضمت تحت لوائها تيارات من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، وصارت مظلّة كبرى لتلك التيارات التي آمنت بالفلسفة التفكيكية واستخدمتها في منظومة الفهم والاستنباط والاجتهاد، وإن اختلفت المُخرجات النهائية. واستطاعت أيضًا جذب أسماء كبيرة في عالم التشيع من خارج إيران مثل حسين فضل الله والعلامة شمس الدين وغيرهما. وأمكنها إقناع المقلدين بأنها تمتدّ بجذورها إلى التشيع الأصيل الذي ينتمي إليه الأئمة.

(1) سعيد رحيميان: المدرسة التفكيكية والمدرسة الطباطبائية، ترجمة حيدر حب الله، ص225، (دراسة موسعة ضمن كتاب: المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية، ط1/ مؤسسة الانتشار العربي 2015م).

(2) لمراجعة مفهوم السلفية الشيعية راجع: د. عبد الله البريدي، السلفية الشيعية والسنية، ط2/ الشبكة العربية 2014م،

←

إحلال العرفان الصوفي والجدل الفلسفي محلّ البرهان الشرعي، فالبرهان الشرعي له قدسيته ووثاقته ولا يمكن أن يحلّ الاستدلال الفلسفي والعرفاني محله، ومِن ثَمّ رفض هذا الفريق نظرية ولاية الفقيه بقراءتها الخمينية كنظرية عقدية قطعية، وجعلوها مجرد اجتهاد شيعي ظنّي قابل للأخذ والردّ والمناقشة، وذلك لأنهم لم يجلعوا الدليل العرفاني والفلسفي بمكانة الدليل الشرعي من ناحية الثبوت واليقين والقدسية[1].

تأسس التيار التفكيكي الإيراني على يد الميرزا مهدي الأصفهاني[2] (1885-1946م)، وهو من تلامذة المرجع الكبير الآخوند الخراساني، وتلميذ النائيني صاحب «تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة» ومُنظّر الثورة الدستورية، وأجازه النائيني بالاجتهاد ثمّ انتقل إلى مدينة مشهد في إيران فأسس مدرسته العلمية التي ستتوسع في ما بعد تحت اسم المدرسة التفكيكية على يد محمد رضا حكيمي. وعلى الرغم من عناية الأصفهاني بالفلسفة والعرفان فإنه «يجد أن هناك تمايزًا وتفاصلًا بينهما وبين المعارف القرآنية. والمقصود: الفصل التام في ما بين معارف الفلسفة والعرفان والقرآن، وعدم الاعتماد إلا على القرآن وأحاديث المعصومين»[3].

ويرى الميرزا الأصفهاني أنّ الفلسفة والعرفان يحولان دون الاستقاء من

ص29 وما بعدها. وراجع: محمد مختار الشنقيطي، السلفية الجهادية الشيعية (1)، مدونات الجزيرة، 16 مايو 2017م. ولكننا نقصد بالسلفية هنا المفهوم الأقرب إلى السلفية التقليدية المهتمة بالنصوص دون عمليات التأويل المرتكزة على التوسع في علوم الآلة لتشمل المنطق والفلسفة وعلم الكلام، فهي أقرب لمدرسة ابن حزم الظاهرية.

(1) راجع على سبيل المثال حوار السيد محمد حسين فضل الله مع جريدة السفير اللبنانية 29 / 12/ 2001م، وحوراه مع جريدة اللواء الإسلامي 28/ 2/ 2004م، ومع قناة الجزيرة 23/ 1/ 2008م، وراجع: ولاية الفقيه.. نظرية لا يراها أكثر الشيعة، الفجر نيوز 31/ 8/ 2008م، ومحمد حسين فضل الله بين ولاية الأمة وولاية الفقيه، القوّات اللبنانية، 7 يوليو 2010م.

(2) ولد الميرزا محمد مهدي بن الميرزا إسماعيل الأصفهاني الغروي الخراساني (1885م) في مدينة أصفهان. بدأ الميرزا تعليمه على يد أبيه الميرزا إسماعيل وعند غيره من علماء أصفهان حتى بلغ مرتبة جليلة في الفقه والأصول. ثم غادر أصفهان إلى مدينة النجف، العاصمة الروحية الأهم لدى الشيعة في العالم، والشيعة الاثنا عشرية بشكل خاص، حيث مرقد الإمام علي بن طالب. وفي النجف تتلمذ الأصفهاني على يد مجموعة من علمائها كالسيد محمد كاظم اليزدي والآخوند الخراساني. نال الأصفهاني أعلى مراتب الاجتهاد وأجازه النائيني وغيره، وعمره خمس وثلاثون سنة، بتأييد كل من الأغا ضياء العراقي والمرجع الراحل السيد أبو الحسن الموسوي الأصفهاني وآية الله العظمى الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي. بعدها سافر الميرزا مهدي إلى مدينة كربلاء وتتلمذ فيها على يد السيد أحمد المعروف بالكربلائي، ثم ترك الأصفهاني مدينة كربلاء عائدًا إلى إيران في 1340هـ، فأقام في مدينة مشهد حيث مرقد الإمام علي بن موسى الرضا (الامام الثامن عند الاثنا عشرية)، وشرع فيها في التعليم وتدريس مطالب الفقه والأصول ومعارف القرآن في مدة قريبة من ثلاثين سنة. راجع: علي النمازي الشاهرودي: مستدرك سفينة البحار، 10/ 517. وراجع: أبو الحسن محدث الرضوي: الميرزا مهدي الأصفهاني سيرة ذاتية، ص53، (دراسة ضمن كتاب: ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية، ترجمة: عباس جواد، ط1/ مركز الحضارة بيروت 2014م).

(3) فوزي السيف: المدرسة التفكيكية وميرزا مهدي الأصفهاني، مدونة السيف 15/ 7/ 2013م. http://www.al-saif.net/?act=artc&id=422

موارد الأئمة المعصومين، بقوله: «إن علّة ترجمة الفلسفة اليونانية وترويج المذهب الصوفي المستقى من اليونان لم تكن سوى محاولة للتغلب على علوم أهل البيت عليهم السلام، وقطع حاجة الناس إليهم، وذلك عندما فتحوا الباب على مصراعيه للمسائل كافة أن يتحدث فيها عبر منافذ الترجمة»[1]. ويذهب الأصفهاني إلى أنّه ليس هناك أي مشترك بين العلوم البشرية والعلوم الإلهية[2]، ولذا لا بد من العودة للأخذ من المعصوم دون شوائب فلسفية وعرفانية[3]. وهنا يقترب الأصفهاني جدًّا من المدرسة الأخبارية التقليدية، وموقفها من أي علم غير أقوال المعصومين.

يقول الأستاذ الحكيمي[4] -أحد مُنظّري المدرسة التفكيكية ومن مؤسسيها- حول التسمية التي حملتها المدرسة التفكيكية: «لقد اقترحتُ في كتاباتي منذ سنوات سبقت استخدام مصطلح (المدرسة التفكيكية) للإشارة به إلى البناءات المعرفية والعقدية لمدرسة خراسان العلمية، وقد قمتُ فعلًا بعد نحت المصطلح باستخدامه أيضًا»[5]. ويبين الحكيمي منهج التفكيكية فيقول: «المدرسة التفكيكية مدرسة تذهب إلى الاعتقاد بفصل مناهج المعرفة الثلاثة، والمدارس المعرفية الثلاث التي شهدها تاريخ المعرفة والتأملات البشرية والتفكير الإنساني، وهي: المنهج القرآني، والمنهج الفلسفي، والمنهج العرفاني»[6].

ويجب التأكيد هنا على الفارق بين التيار التفكيكي الإيراني والنزعة التفكيكية الأوروبية أو الغربية عمومًا (Deconstructin) التي أسسها جاك دريدا (1930-2004م) والتي تركز على النصّ الأدبي الذي يتشظى فهمه بعدد المتلقين له، مع الإشارة إلى توظيفاته الممتدة لمختلف النصوص

---

(1) الميرزا الأصفهاني: أبواب الهدى في بيان طريق الهداية ومخالفته مع العلوم اليونانية، إعداد باقر اليزدي، مشهد 1984م، ص3.

(2) السيد حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية.. قراءة نقدية في البناءات النظرية، ترجمة حيدر حب الله، ص127.

(3) راجع: د. ملكيان، د. لغنهاوزن، د. أعواني، الشيخ جعفر السبحاني، ود. داوري: علم الكلام الإسلامي ومشروع الدفاع العقلاني عن الدين (ندوة حوارية)، ص80.

(4) الشيخ رضا حكيمي هو محيي المدرسة التفكيكية وشارح أصولها، وكان واحدًا من طلاب حوزة مشهد العلمية، وتلميذًا مباشرًا للشيخ مجتبى القزويني أحد مؤسسي التيار التفكيكي، فأخذ الحكيمي عنه أصول المدرسة ومبادئها، ثمّ نظر لها عبر الكتب والمقالات وعمل على نشر أفكارها بعد أنْ كانت منحصرة في الدرس الحوزوي فقط.

(5) مكتب تفكيك ص44، وراجع: السيد حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية.. قراءة نقدية في البناءات النظرية، ترجمة حيدر حب الله، ط/ مؤسسة الانتشار العربي، ص135.

(6) السابق نفسه، وراجع: محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية، ط1/ دار الهادي 2000م، ص13.

والظواهر والأشياء[1].

وتعتمد ميثودولوجيا/ منهجية المدرسة التفكيكية الإيرانيَّة على أربعة أصول هي: فصل الفلسفة والعرفان عن الوحي والقرآن، والعمل بظاهر الروايات والابتعاد عن التأويل، ولزوم الاستناد إلى الوحي، وتفوق المعرفة الدينيَّة على المعارف البشرية. أي إنها تعتني بتنقيح العلوم الدينيَّة وتخليتها من الشوائب الفلسفية والكلامية والمُدّخلات التي عاقت عن فهمها الفهم الصحيح. وفي نفس الوقت لا تمانع المدرسة التفكيكية من دراسة علم الكلام والمنطق والفلسفة، بيد أنّها ترفض فهم النصّ من خلال تلك العلوم، وهذه هي نقطة الافتراق بينها وبين المدرسة الأخبارية التي ترفض أساسًا دراسة الفلسفة وأصول الفقه[2]، بوصف الفلسفة يونانية الأصل، وبوصف أصول الفقه سنّية المنشأ، ومع ذلك فقد عدّها بعض الباحثين الشيعة مدرسة إحيائية للمدرسة الأخبارية القديمة[3]، بيد أنّ هذا لا يخلو من إشكالات كون المدرسة التفكيكية استقطبت عددًا من العلماء المعروفين بمواقفهم الرافضة لصناعة الفهم الأخباري، كالسيد حسين فضل الله وغيره.

ويمكن القول إنّ التفكيكية ضمت تحت لوائها تيارات شتى، قد تكون متناقضة في عناصر كثيرة لكنها اتفقت على تفكيك النصّ الديني من أي شوائب وعناصر دخيلة عليه، وتقاطعت جميعها في رفض الاستدلال الفلسفي الذي رسخه الملا صدرا في مدرسة «الحكمة المتعالية»، وأحياه الخميني والطباطبائي ثمّ تمأسس في مفاصل الدولة الإيرانيَّة، ذلك لأنه يُتيح لها قدرًا كبيرًا من المرونة والمراوغة الجدلية في توظيف النصّ الديني وتكييفه براغماتيًّا في السلوك السياسي والقرار الدولي، ويعطي صانع القرار/ الفقيه مخارج شرعية وتبريرات أخلاقية لما يقدم عليه من أفعال قد

---

(1) راجع: عباس علي الجمري: ما هي المدرسة التفكيكية عند الأصفهاني؟ ملتقى ابن خلدون. http://ebn- khaldoun.com/article_details.php?article=416. وراجع مقدمة عبد الجبار الرفاعي لكتاب المدرسة التفكيكية لمحمد رضا الحكيمي، ط1/ دار الهادي. التصوّر المهمّ في النزعة التفكيكية عند جاك دريدا هو عدم وضوح المعنى في النص، فهروب المعنى من النص يجرّ القارئ والكاتب إلى تجاذب لا نهاية له في التعامل مع النص، ولا أحد منهم يتوصل إلى المعنى النهائي والحقيقي، ففي هذه اللعبة اللسانية تظهر معانٍ كثيرة وتختفي أخرى، ويصل هذا التصوّر إلى النسبية لا محالة. راجع: مهدي الرازي، الدين ودوره في عصر انهيار العقلانية، ترجمة مشتاق الحلو، (دراسة ضمن كتاب «اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي»، ط1/ مؤسسة الانتشار العربي 2014م) ص208.

(2) راجع: حسين المفيد، الاتجاه الأصولي عند الأصفهاني، ص187 (دراسة ضمن «ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك»، ط/ مركز الحضارة 2014م).

(3) مجموعة باحثين: المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية، ط1/ مؤسسة الانتشار العربي 2015م، ص144، 170، 171.

تكون مخالفة لأصل المذهب.

ثانيًا: التفكيكية بين مدرستَي قم ومشهد

يلاحظ أنّ التيار التفكيكي نشأ وترعرع في مدينة مشهد وخراسان عمومًا، وليس له بصمة تاريخية تذكر في مدينة قم، وصارت مدينة مشهد موطنًا للمدرسة التفكيكية، مقابل المدرسة العرفانية الفلسفية في قم[1]. وبدأ ينتشر منطلقًا من مشهد وخراسان لينتشر في أنحاء إيران، بل ويمتد إلى الشيعة العرب خارج الحدود الإيرانيَّة، ليشمل أمثال آية الله حسين فضل الله والعلامة شمس الدين وغيرهما، فقد كان «علماء وطلاب مدينة مشهد في الغالب يرون أنفسهم منزَّهين عن كتب الفلسفة التي كانوا يرونها بأسرها كتبًا للضلال»[2]. لكن الدرس الفلسفي العرفاني في قم له جذور ويتمتع بقوة صلبة في المجتمع الديني، لأنّه يمكن القول إنّ الدرس الفلسفي انتقل من موطنه الأصلي في طهران وأصفهان ليستقرّ ويترسخ في قم في عهد الطباطبائي.

ويقول الحكيمي مدافعًا عن مدرسة خراسان ومُعَرّضًا بالمدرسة القمّية: «إنّ كل مطّلع منصِف وكل متعمّق في ميدان المعارف يدرك بعد التأمل الكافي أن مدرسةَ خراسان جديرة بالاحترام والقبول، وأعلامها خليقون بالإكبار والإجلال، ويستوجبون الثناء لذودهم عن حياض الحقائق القرآنية والحديثية المقدسة. ومن الطبيعي أنّ تقبّل مثل هذا الفهم صعب، بل وثقيل جدًّا على المدرّسين والأفاضل المختصين بالفلسفة وعلى تلاميذهم الذين اعتادوا منذ البداية على هذه الطريقة وآنسوها»[3].

إذن يمكن أن ندرك أن هذا الخلاف بين قم ومشهد لا يمكن تجاوزه، فنحن أمام حوزتين، حوزة تُدخِل الدرس الفلسفي والعرفاني في عمقِ العملية الاستنباطية، وحوزة ترفض الدرس الفلسفي والعرفاني، وتعدّه دخيلًا يونانيًّا ولا يصحّ إعماله في أثناء الاجتهاد والاستنباط حتى ولو تقرر في الدرس الحوزوي للدراسة فقط، على خلافٍ بين أجنحة المدرسة التفكيكية بين

---

(1) ويسمّيها الحكيمي بالمدرسة التركيبية، أي التي تركب العلوم بعضها ببعض، وتمزج الفلسفة مع العرفان، وهي مقابل المدرسة التفكيكية. راجع: محمد رضا الحكيمي، المدرسة التفكيكية، ص137، سابق.

(2) عبد الجبار الرفاعي: التفاعل بين الفلسفة والعلوم الشرعية، موقع المكتبة الحيدرية، نسخة مستلة ص6.

(3) الحكيمي: المدرسة التفكيكية ص155.

تجويز دراسته أم لا[1].

فنحن هنا أمام مدرستين في التفكير: المدرسة الخراسانية (مشهد) ومدرسة مدرسة الحكمة المتعالية[2]، والمسيطرة على الدرس الحوزوي في قمّ. ويؤكد سعيد رحيميان هذا التباين بقوله: «لا شكّ أنّ هذه الخلافات جميعها تحكي عن وجود منهجين في التفكير وآليتين في الممارسة الاجتهادية في الدين، كما لا نرتاب في أنّ كل طرف إنما قصد بجهوده الوصول إلى الحقائق والمعارف الدينيَّة والحصول على استنتاجات صحيحة ومعقولة عن الدين»[3]. وما دام المنهجان مختلفين فطبيعي أن تكون المُخرجات الفقهية مختلفة بين المنهجين، فقد اختلفت المدرستان في أهمّ مباحث الاستنباط، وهو مبحث «دلالة الألفاظ على معانيها»، هل هي على نحو الدلالة الواقعية، أي إنّ الألفاظ تدلّ على معانٍ خارجية أم أن وضع الألفاظ إنما كان على نحو الانتزاعية التصوّرية، أي إنٍ الألفاظ وُضعت لمتصوّرات ذهنية والألفاظ دلت على تلك المعاني الذهنية بوضع الألفاظ للتعبير عنها؟ فيقرر الميانجي (تلميذ الميرزا الأصفهاني) رأي المدرسة التفكيكية في المبحث اللفظِي بقوله: «إن مفتاح التعليمات في كل قوم هو ألفاظهم في لغاتهم، وقد أَنِسوا بها وعرفوا معانيها، والألفاظ في كلّ لغة قوم وما هو المتعارف عندهم موضوعة للخارج، فإنّ المشهود والمعلوم عندهم هو الأعيان والحقائق التاريخية»[4]. وبالطبع يمثل هذا رأي أستاذ الميانجي الميرزا الأصفهاني الذي يعدّ التمايز بين الفلسفة والعلوم الإلهية، ليس فقط في الأصول والبراهين التي يعتمدها العقل الفلسفي فحسب، بل هو تمايز يغطي مساحة واسعة من الاختلاف بين المنهجين[5].

ويؤكد المرجع الديني المعاصر علي السيستاني على التمايز بين مدرسة قم ومشهد، ففي بحوثه يقارن دومًا بين فكر مدرسة مشهد وفكر مدرسة قم وفكر مدرسة النجف، فيطرح آراء أستاذه الميرزا الأصفهاني من علماء

---

(1) راجع: المدرسة التفكيكية، ص30، سابق.

(2) ويُطلق بعض الباحثين على المدرسة العرفانية اسم «مدرسة طهران وأصفهان»، ولكن الدرس الفلسفي قد انتقل من أصفهان قديمًا وطهران حديثًا إلى قم، فلا تخلو التسمية من تجوّز.

(3) سعيد رحيمان: المدرسة التفكيكية والمدرسة الطباطبائية، ترجمة حيدر حب الله، ص213، ط1/ الانتشار العربي 2015م.

(4) المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد 35، 2005م، سابق.

(5) السابق، نفسه.

مشهد، وآراء آية الله البروجردي كتعبير عن مدرسة قم، وآراء المحققين الثلاثة والسيد الخوئي والشيخ حسين الحلي كمثال لمدرسة النجف[1].

ثالثًا: الخميني وتأسيس المدرسة العرفانية

كان ولا يزال التيار التفكيكي في مواجهة التيار الفلسفي العرفاني، الذي يتمثل في المؤسسة الدينيَّة الرسمية وحوزة قم اليوم، إذ كان الخميني من أكبر المتبنّين للعرفانية الفلسفية[2].

ويعدّ الخميني «الرائد الأول على طريق إحياء العلوم العقلية أو ما يُسمى بمدرسة الحكمة المتعالية، وهي مزيج بين الفلسفة والعرفان، فعندما شعر بحاجة الحوزة العلمية الماسة إلى هذه العلوم، وعلى الرغم من إحجام وإدبار المجتمع عنها وإهماله لها على مدى عقود من الزمن، تبنّى الخميني تدريس العلوم الفلسفية والعرفانية في حوزة قم. ومِن ثَمّ تبعه الطباطبائي الفيلسوف، الذي حافظ على ديمومة الحركة التي شرع بها الخميني هناك»[3].

فتأسست الحلقة الفلسفية في قم على يد الخميني والطباطبائي (انفرد بتزعم الحلقة الفلسفية بعد نفي الخميني) الذي أعاد الفلسفة بقوة في الحوزة القمية، فبعد أن كانت طهران وأصفهان هي المدارس التاريخية العريقة للفلسفة، أعاد الطباطبائي الدرس الفلسفي إلى قم لتصير قم من بعده معقلًا للمدرسة الفلسفية العرفانية. وأسس حلقة فلسفية على غرار حلقة «جماعة فيينا» التي أصدرت ما يُعرف بالوضعية المنطقية، وعلى غرار مدرسة «فرانكفورت»[4]، فكوّن الطباطبائي ثلة من تلامذته لتكوين حلقته مثل: مطهري، بهشتي، منتظري، موسى الصدر، إبراهيم أميني، جعفر سبحاني، مهدي حائري. والتأمت هذه الحلقة منذ سنة 1951م بعقد ندوة

---

(1) السابق، نفسه.

(2) «هناك أكثر من ستين إصدارًا للخميني، منها أكثر من 90% هي مادة عرفانية فلسفية، وليست ثورية تنظيرية أو تحشيدية سياسية». راجع: صلاح شبر، ثيولوجيا التشيع السياسي بين حق الله والشعب وواقع الممارسة، ط1/ الرافدين 2017م، ص457.

(3) حميد بارسا نيا: الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة، تعريب خليل العصامي، ط1/ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت 2012م، ص398.

(4) راجع: د. يمنى طريف الخولي، نحو منهجية علمية.. توطين العلم في ثقافتنا، ط1/ المؤسسة العربية للفكر والإبداع 2017م، ص23 وما بعدها.

علمية فلسفية ليلتين كل أسبوع[1]. ثمّ توسع الدرس الفلسفي للطباطبائي بعد نجاح الثورة، فافتتح ندوة للحوار الفلسفي في طهران، في منزل مرتضى الجزائري، وشارك فيها المستشرق هنري كوربان أستاذ الفلسفة في جامعتي طهران والسوربون، وكانت بمثابة الدعامة الفلسفية للفكر الشيعي عامة ودولة الخميني خاصة، فصدرت عن الندوة بحوث عن التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت، ومسألة الإمامة والولاية والارتباط بينها وبين النبوة ونحو هذا[2]. ومِن ثَمّ تطوّر الدرس الفلسفي في قم وإيران عمومًا ما بعد الثورة، وعدّت الدولة أنّ الفلسفة جزء من أمنها القومي وقوّتها الناعمة التي جذبت دراسات المستشرقين تجاه فارس، ومِن ثَمّ دبّت الحياة مرّة أخرى إلى إيران باعتبارها معقلًا من معاقل الفلسفة في العالم كله، على غرار فارس القديمة. وبالفعل تتلمذ على الطباطبائي مُنظّرو ولاية الفقيه المعاصرون المتشددون من أمثال الجوادي الآملي والمصباح اليزدي وغيرهما[3]، ومعروف عنهما التشدد لولاية الفقيه والتفلسف المطلق في الدفاع عن النظرية، بل والتفلسف في تنحية الشعب عن أي قرار سياسي في الدولة الإيرانيَّة[4].

لقد كان الدرس الفلسفي منبوذًا في قم لدرجة أن الخميني نفسه قال: «في مدرسة الفيضية تناول ابني الصغير المرحوم مصطفى وعاءً وشرب منه الماء، فقام أحدهم وطهر الوعاء لأنني كنت أدرّس الفلسفة»[5]. ويقول: «دراسة الفلسفة والعرفان كانت تُعَدّ ذنبًا وشركًا»[6]. لكنه استطاع أن يفرض الدرس الفلسفي داخل الحوزة ويغيّر معالم الحوزة المستقرة، ويشذّ عن الخطوط الأصيلة والمسارات المألوفة للحوزة.

ولكي ندرك طبيعة الانقلاب الذي أحدثه الخميني في خريطة الحوزة المعرفية، يجب معرفة أن الطباطبائي الفيلسوف عندما قرر تدريس «الأسفار الأربعة» للصدر الشيرازي في حوزة قم اعترض آية الله البروجردي وأرسل

(1) تطوّر الدرس الفلسفي في الحوزة ص172.

(2) تطوّر الدرس الفلسفي في الحوزة ص176-175.

(3) حيدر حب الله، علم الكلام عند العلامة الطباطبائي.. قراءة في جدل العقل والنصّ، ص332.

(4) راجع: توفيق السيف، حدود الديمقراطية الدينية، ط1/ دار الساقي 2008م، ص153 وما بعدها. وراجع: د. محمد السلمي ومحمد الصياد، الفقيه والدين والسلطة، ط1/ مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية 2017م، ص123 وما بعدها.

(5) بيان الخميني في 15 رجب 1409ه. وراجع: عبد الجبار الرفاعي: تطوّر الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، ط2/ دار الهادي 2005م، ص20.

(6) السابق نفسه.

رسالة إلى الطباطبائي ينصحه بالتراجع عن تدريس الأسفار الأربعة ونصحه بتدريسها سرًّا إن أراد، «أما الدرس العلني للأسفار في الحوزة الرسمية فإنّه غير صالح بأي شكل من الأشكال، ولا بد أن يُترك»[1]. فأبدى الطباطبائي رغبته في ديمومة الدرس الفلسفي برسالة أخرى وجّهها إلى البروجردي وقال له فيها: «غير أني في الوقت نفسه أعتقد بأنّ السيد البروجردي حاكم شرعي، فإذا حكم بترك الأسفار فسيكون الموقف من هذه المسألة بنحو آخر»[2].

فالمرجعية في هذا الوقت كانت ضدّ الدرس الفلسفي الذي أنشأه الطباطبائي والخميني، ولم يكن الدرس الفلسفي من مستقرات الحوزة ولا مناهجها، حتى بعد دخوله للحوزة ظلّ على الهامش، حتى مأسسهُ الخميني بعد نجاح الثورة. لكن ظلّت المدرسة الخراسانية (مشهد) بعيدة عن الرافد الفلسفي والعرفاني محتفظة بنزعتها التفكيكية حتى اليوم.

وليس الإشكال في اعتماد الفلسفة في الدرس الحوزوي المعاصر، لكن الإشكال حسب المعارضين تكمن في عدم انحصار المسألة في دراسة الفلسفة، بل في إدخالها كعامل من عوامل الفهم والاستنباط والتدليل والبرهنة من خلالها على أُسس المذهب وفروعه.

ويرى بعض الباحثين أنّ «العرفانية الطاغية التي تمتع بها الخميني كانت هي المحركة للثورة، وليست النظرية النصية التي حملها»[3]. والواقع أنّ هناك تناغمًا وتداخلًا بين عرفانية الخميني ونظريته السياسية[4]، فالعرفان عند الخميني ينسحب إلى جوانب أكثر تحدّدًا وأكثر محسوسية، وهو المجال السياسي[5]. يقول الخميني: «والسالك إلى الله بعد إتمامه السير إلى الله وفي الله، مُكلّف بتكميل العباد وتعمير البلاد»[6]. فهذا النصّ يشير إلى مرحلتين متتابعتين، تشكل أولاهما مدخلًا للأخرى. فالمرحلة الأولى هي

(1) محمد حسين الطهراني: مهرتابان 60.

(2) السابق، نفس الموضع.

(3) ثيولوجيا التشيع السياسي، ص457.

(4) راجع: آية الله كمال الحيدري، «بقلم خليل رزق»: العرفان الشيعي.. رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية، ط/ مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، د.ت، ص195 وما بعدها.

(5) د. علي فياض: نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ط2/ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010م، ص177.

(6) الخميني: آداب الصلاة، مركز نشر وإحياء آثار الإمام الخميني، ص348.

مرحلة العرفان الفردي كتجربة ذاتية. أما الثانية فهي مرحلة العرفان في حيّزه الجمعي. وفي المرحلة الأُولى يُنقذ السالك نفسه، بينما في الثانية عليه أن يُنقذ الأمّة[1].

وهنا برأي الباحثين تتكشف الصلة القائمة بين المنهج العرفاني ومفهوم الحكومة الإسلامية عند الخميني، فالخميني تأثر عمومًا بالشيخ محيي الدين ابن عربي، أحد رؤوس التصوف الفلسفي[2]، واعتنق فكرته حول الإنسان الكامل، وتفرقته بين نبوة التشريع ونبوة الولاية. فتقف نبوة التشريع تاريخيًّا عند النبي محمد خاتم الرسل، في حين تستمر نبوة الولاية عبر الأولياء في حركة تهدف إلى التسامي بالإنسان. وهنا رأى الخميني أن الدورة العرفانية تنطلق من الذات إلى الأمّة، ورأى أن الولاية لا تنحصر في مهمة التدبير بقدر ما هي في الأصل مهمّة تنوير. والولي غير المعصوم وفق هذه الرؤية العرفانية ليس مجرد حاكم، بل هو الحاكم الذي تنتصب كينونته الإنسانية الكاملة على أساس العلم والعدالة والكفاءة، وهي مكونات شخصية الولي الفقيه عند الخميني.

يقول الخميني: «إنّ الحكومة الإسلامية ربما كانت حكومة قانونية، بل حكومة القانون الإلهي فقط، وإنّما جُعلت لأجل إجراء القانون، وبسط العدالة الإلهية بين الناس. لا بد للوالي من صفتين هما أساس الحكومة القانونية، ولا يعقل تحققهما إلا بهما: إحداهما العلم بالقانون، وثانيتهما العدالة. ومسألة الكفاية داخلة في العلم بنطاقه الأوسع، ولا شبهة في لزومها في الحاكم أيضًا. وإن شئت قلت: هذا شرط ثالث من أُسس الشروط»[3].

فربط الخميني بين الولاية في العرفان والولاية في السياسة، وسحب قداسة الولاية العرفانية وما يعتريها من عصمة وقداسة عند القائلين بها إلى الولاية السياسية[4]. ويفرق فقط بين المعصوم وغير المعصوم في

---

(1) د. علي فياض: نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي، ص177.

(2) راجع: توبة الخميني حقيقة مؤنسة أم دعاية مفلسة؟ منتدى أهل البيت. http://cutt.us/w6Evr. وراجع: الشيخ كمال الحيدري: عقيدة ابن عربي في أهل البيت «محاضرة». قناة الخميني على «يوتيوب» 25 سبتمبر 2015م. https://www.youtube.com/watch?v=F1NTvu7VelM. وراجع: الشيخ ياسر الحبيب: الخميني وابن عربي صوفية زنادقة، 18/ 12/ 2013م. https://www.youtube.com/watch?v=3jJzblZF9G0.

(3) الخميني: كتاب البيع، 2/ 464.

(4) د. علي فياض: نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي، ص185.

الرتبة والمقام وليس في الدور السلطوي والوظيفة الولائية[1]، علاوة على أنّ الخميني اعتمد المنهج العقلي والفلسفي في الاستدلال للولاية العامّة[2]، وهو المنهج الذي ترفضه المدرسة التفكيكية. واعتمد الخميني الاستدلال العرفاني الفلسفي لأن العقل الفلسفي ينطلق من «المعطيات التي يكوّنها بنفسه للوصول إلى النتيجة والحقيقة، ولهذا يعتز بجهوده ويثق في قناعاته وخياراته، فاهمًا ما توصل إليه»[3]، في حين أن العقل النصي الظاهري -الذي تُتَّهَم به المدرسة التفكيكية- لا يسعى لفهم العالم إلا عبر وسيط وهو الإمام المعصوم، ومِن ثَمّ فالثقة بصاحب النص تكون على أساس مفهوم العصمة التي تمنحه الثقة بتصوّراته عن الكون والحياة[4]. والنتيجة أنّ العقل التفكيكي -بحسب المفندين له- يتبنى تصوّرات عن العالم لم يفهمها بمعطياته الذهنية والاستنباطية وإنما تحصّل عليها بمعطيات غيره وانطلاقًا من قناعات هذا الغير/ المعصوم، مما يعني أنّ العقل النصّي لا يتعامل مباشرة مع النصّ فهمًا واجتهادًا واستنباطًا، بل عبر وسيط، في حين أن العقل الفلسفي يسعى لتكوين قناعاته من نفسه، وتصوّره عن العالم والوجود ينشأ عنده من المعلومات التي عرفها وحللها واجتهد في إطارها[5]. وهذا يدلل على مدى الحصانة الفلسفية والجدلية التي دمجها الخميني برؤاه ومشاريعه. وغياب تلك الخارطة الواضحة حول منهجية التيار التفكيكي والفلسفي العرفاني أدت إلى إشكالات وقراءة ناقصة لمنهج رافضي ولاية الفقيه، إذ يقف البعض عند كونها لم تثبت بالأدلة من مرويات آل البيت، وتجاهلوا الحصانة الفلسفية والجدلية التي أحاطها الخميني بقراءته، ذلك لأنّ العقل الفلسفي لا يرتكز هنا على مرويات آل البيت بقدر ما يرتكز علي التفلسف في توظيفها وتكييفها من عُمقه ومشروعه ومعطياته الذهنية، ومِن ثَمّ يمارس نوعًا من الجدل والسفسطائية تجاه المعارضين لها والمفندين لأُسسها العلمية والروائية، وهو ما نلاحظه مع المرجع مصباح يزدي، أحد المهتمّين بالفلسفة

(1) السابق: ص185.

(2) راجع: الخميني، الحكومة الإسلامية، منشورات مركز بقية الله الأعظم، بيروت 1998م، ص55، 56. وراجع: د. علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ص210.

(3) حيدر حب الله: الفكر الديني بين العقل والنصّ، ص12. (اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، مجموعة مؤلفين، ط1/ مؤسسة الانتشار العربي 2014م).

(4) السابق نفس الموضع.

(5) راجع: السابق، نفسه.

الكلاسيكية، وهو تلميذ الطباطبائي[1].

رابعًا: العرفانية الخمينية والعرفانية الصفوية

كان الصفويون على منهج أهل السنّة وعلى المذهب الشافعي وكانوا صوفية يترأسهم الشيخ صفي الدين الأردبيلي، ثمّ قامت دولتهم على يد أحد أحفاده، الشاه إسماعيل الذي اعتنق المذهب الشيعي[2]. وواجهت الدولة الصفوية مأزقا سياسيًّا فقهيًّا عندما وجدت نفسها دون كوادر فقهية، وأنّ التصوف العرفاني لا يمكن أن يكون عنصرًا لاستمرار الدولة وديمومتها، علاوة على هيمنة المتصوفة القزلباش على الدولة، فاستعانت الدولة الصفوية ببعض الفقهاء وعلى رأسهم المحقق الكركي في عهد السلطان طهماسب، وغيره من الفقهاء العامليين[3]، وذلك لاكتساب الشرعية الفقهية وتعميق الآيديولوجيا الشيعية في البلاد[4]. فبدأت مرحلة الجمع بين العرفان والفقه، وترشيد العرفان لصالح الفقه، حتى جاء صدر الدين الشيرازي فمزج بين أربع مدارس فلسفية كبرى هي الحكمة المشائية، والحكمة الإشراقية، والمدرسة العرفانية، ومدرسة المعارف الدينيَّة[5].

بهذا حدث تحوّل تاريخي وجذري وعميق داخل بنية التشيع الصفوي، استمرّ حتى اليوم، وهو ما صرّح به مرتضى مطهري بقوله: «فلو لم يعتدل خطّ الصفوية الصوفي الدرويشي، بسيرة فقهية عميقة من قبل فقهاء جبل عامل، ولو لم تتأسس على أيديهم حوزة فقهية عميقة في إيران، لكان خطّ الصفوية ينتهي إلى ما انتهى إليه العلَويون في الشام أو تركيا، وكان لهذا العامل أثر كبير في صيانة السيرة العامّة للدولة والأمّة الإيرانيَّة من تلك التحريفات في الصوفية، وتعديل العرفان والتصوف الشيعي نفسه. ومن هنا يمكن القول إنّ لفقهاء جبل عامل من قبيل المحقق الكركي والشيخ البهائي

(1) حدود الديمقراطية الدينية ص149.

(2) راجع بالتفصيل: ممدوح رمضان، الحياة الدينية في إيران منذ سقوط الإيلخانيين حتى قيام الدولة الصفوية، «رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، قسم التاريخ والحضارة، جامعة القاهرة 2016م»، ص214. «منشورة بعنوان: إيران السنية.. الحياة الدينية في إيران قبل الصفويين، ط1/ مركز نماء للبحوث والدراسات 2108م».

(3) راجع: ستيفان ونتر: الشيعة في لبنان تحت الحكم العثماني، ترجمة محمد حسين المهاجر، ط1/ مركز الحضارة 2016م، ص55 وما بعدها. وراجع: جعفر المهاجر: الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي، ط/ دار الروضة للطباعة والنشر، بيروت.

(4) د. علي فياض: نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ص136. سابق.

(5) صادق حقيقت: توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي، ترجمة: حسين صافي، ط1/ مركز الحضارة 2014م، ص240.

والآخرين بتأسيسهم الحوزة الفقهية في أصفهان حقًّا كبيرًا على ذمّة هذه الأمة (الإيرانيَّة)»[1]. ويرى وجيه كوثراني أن الكركي كان «مؤسسًا للمدرسة الصفوية الشيعية التي نقلت حالة التشيع في إيران من بُعدها الصوفي الذي يتناسب مع مرحلة الدعوة ونشر الطريقة، إلى بُعدها الفقهي المحدّد المتوافق مع تحول الدعوة إلى دولة، والطريقة إلى سلطان»[2]. فنرى أن مطهري وغيره لا يرون أن يسير الفقه وحده دن العرفان أو العرفان وحده دون الفقه، بل لا بد من تلازمهما معًا.

وكانت الفلسفة الممزوجة بالعرفان قد خفتت في إيران بعد الملا صدرا حتى جاء الخميني ففعّلها وأعادها إلى الدرس الديني والحوزوي، وانطلق منها في التنظير لولاية الفقيه، وشيّد بها أركان حكمه عن طريق تلامذته المنشغلين بالفلسفة أمثال مرتضى مطهري[3] وغيره. وجمع الخميني بين الفقه التقليدي والعرفانية الصوفية[4] في انصهار يُذكّرنا بما حدث في عهد الصفويين -الذين ظهرت في عهدهم مدرسة الحكمة المتعالية/ العرفانية[5]- وانطلق الخميني من قاعدته العرفانية في التنظير الفقهي لنظرية «ولاية الفقيه»، وربط التشيع بالتصوف والعرفان والفلسفة خروج عن الخطّ التاريخي الشيعي، وخروج عن الحوزة التقليدية التاريخية، ولم يحدث هذا سوى في عهد الصفويين ثمّ ترسخ في عهد الخميني[6].

لكن وقفت جذور المدرسة التفكيكية قديمًا -وخصوصًا الجناح الأخباري- ضد الصفويين وضد ثنائية «الفقيه والسلطان» التي تبلورت في عهدهم، وكذلك وقف التفكيكيون الجدد (مدرسة مشهد) نفس الموقف من مدرسة

---

(1) مرتضى مطهري: الإسلام وإيران عطاء وإسهام، دار الحق بيروت 1993م، ص329.

(2) وجيه كوثراني: الفقيه والسلطان، ص144.

(3) راجع: مجيد محمدي، (دين شناسي معاصر، طهران، نشر قطرة، 1993) اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ترجمة ص. حسين، ط/ الشبكة العربية 2010م، ص132.

(4) هذا الدمج والانصهار يثني عليه مرتضى مطهري بقوله: «منذ القرن العاشر فصاعدًا نجد في عالم التشيع أفرادًا وفرقًا من أهل السير والسلوك والعرفان العملي وهم قد ارتقوا المقامات العرفانية على أفضل وجه، دون أن يكونوا قد ولجوا واحدة من سلاسل العرفان والتصوف الرسمية، بل وإنهم لم يعتنوا بها وقد قاموا بتخطئتها كلًا أو بعضًا. ومن خصوصيات هذه المجموعة التي كانت في الوقت نفسه من أهل الفقه كذلك الوفاق والتطابق الكامل بين آداب السلوك وآداب الفقه». مرتضى مطهري: الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران، ط/ انتشارات صدرا، قم 1978م، ص664.

(5) حميد بارسا نيا: الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة، تعريب: خليل زامل، ط1/ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي 2012م، ص133.

(6) خليل علي حيدر: الشيعة وفتاوى تحريم الفلسفة، 22 أغسطس 2005م. وانظر: خليل حيدر: آية الله السيستاني ودراسة الفلسفة، 24 أغسطس 2005م. http://cutt.us/fwaWJ http://cutt.us/pvU4U

الخميني العرفانية، ورفضوا الاستدلال الفقهي بأي عناصر مشوبة بالعرفان والفلسفة.

لكن السؤال الأهمّ: لماذا انتهج الخميني النهج الفلسفي العرفاني؟ فالجواب أنّ الصفويين كما استخدموا الفلسفة لشرح وتوضيح المعتقدات اللاهوتية والشيعية منها خاصة بأسلوب وجدل فلسفي، أيضًا استخدم الخميني نفس الأسلوب والجدل والبيان، ذلك لأن الدرس الفلسفي لا يقوم على البراهين القطعية بقدر ما يقوم على الجدل والمراوغة وافتراض المسائل وتخليق النتائج[1]، وهو ما سهّل مهمّة الخميني في تنظيره لرؤيته ومشروعه الخاص الذي يعدّ انقلابًا على أُسس وثوابت الحوزة. علاوة على أنّ العرفان كانت له أرضية خصبة في إيران ما قبل الخميني، لكنه كان يقوم «بتكريس الانزواء وذهنية الموت، إذ الغاية القصوى هي أن يصل الإنسان إلى الموت الذي هو مفتاح كل خير، كما يردد حافظ الشيرازي، وطلب الفناء وضرورة الابتعاد عن الدنيا»[2]، فتلقف الخميني هذه الفكرة وحوّرها فجعل الابتعاد عن الدنيا ليس في التقوقع والانزواء، بل في الشهادة وطلب الموت. وعلى سبيل المثال كان يرى أنّ الحرب العراقية-الإيرانيَّة وفّرت فرصة للشباب الإيراني كي يعرجوا إلى الله عن طريق الشهادة، فتحوّل الدين إلى فكرة فدائية واستشهادية خالصة عند الخميني[3]. فأحدث انقلابًا على الفهم التقليدي، ليس في الإطار الفقهي والاستنباطي فقط، بل حتى في فهم وتكييف وتوظيف عرفانية حافظ الشيرازي من عرفانية الصمت والخضوع والسكون وطلب الدار الآخرة، إلى عرفانية التثوير وطلب الشهادة.

خامسًا: موقف النجف من الصِّراع التفكيكي-العرفاني

أمّا موقف النجف في الصِّراع التفكيكي العرفاني فيمكن القول إنّ حوزة النجف تعدّ في مجملها من ضمن التيار التفكيكي الذي يرفض الدرس الفلسفي والعرفاني. وتركز في الدرس الحوزوي على الأصول -خصوصًا كتب الشيخ الأنصاري- المؤسسة للعقلية الأصولية، بخلاف مدرسة قم التي

(1) راجع: حيدر عبد المناف البياتي، الصفوية، «المشهد الصوفي والفلسفي في العصر الصفوي»، العدد 23، ط/ المسبار الإمارات 2008م.

(2) عبد اللطيف الحرز: من العرفان إلى الدولة، ص108.

(3) السابق، نفسه.

خلطت بين الدرس الأصولي والفلسفي. ونُبذت الفلسفة في النجف لدرجة أنّ من أراد الاشتغال بها كان يتخفى مخافة السخرية من أقرانه، أو اقتطاع راتبه الشهري[1]، علاوة على تعرضه لما يشبه الحصار العلمي[2] من عدم الاعتراف بأعلميته، أو عدم تصدره للمرجعية، إذ يُشترط بلوغه الاجتهاد والوَثاقة العلمية ومقبولية المؤمنين، وهو ما لا يتوفر للمشتغلين بالفلسفة، مما جعل كثيرًا من الفقهاء والأعلام يهجرون تدريس هذا الفنّ من العلوم، والانصراف منه إلى تدريس الفقه والأصول للتصدر من خلالهما للإفتاء والمرجعية، وكذلك للتحرر من أسر الفاقة والحرمان الذي يطارد المشتغلين بالفلسفة بسبب انتباذ المقلدين لهم ومِن ثَمّ عدم إعطائهم أجزاء من الحقوق الشرعية[3].

ونُقل عن علماء ومراجع النجف نبذ الدرس الفلسفي والتحذير منه، بخلاف قم ما بعد الخميني، ووجدنا هجومًا شرسًا على الفلسفة والعرفان من أمثال الشيخ محمد جواد مغنية، ومحمد تقي المدرسي وغيرهما[4]، بل إنّ المرجع آية الله إسحاق الفياض -أحد الثلاثة الكبار في النجف- يقول بأنّ «عرفان ابن عربي القادم من إيران زندقة. فالعرفان الحقيقي هو الأحكام الإلهية، ومعرفة فقه آل محمد. هذا هو العرفان الحقيقي، والعمل به هو حقيقة التقوى التي أشار إليها تعالى بقوله (إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم)»[5]. وهنا لا يمكن تجاهل أن آية الله السيستاني يغلب عليه التوجه التفكيكي ونبذ الدرس الفلسفي لأنه من تلامذة الميرزا الأصفهاني المباشرين.

إذن استطاعت المدرسة التفكيكية استقطاب رموز من داخل المدرسة الأصولية نفسها، بل تزعم المدرسة التفكيكية أنها تمثل الخط الرئيسي لتيار التشيع، وأن الميرزا الأصفهاني كان فقيهًا أصوليًا في الأساس[6]. ويعضد طرحها أنّ التيار السائد في الحوزة النجفية تاريخيًا وآنيًا ظلّ بعيدًا عن

---

(1) راجع: عبد اللطيف الحرز: من العرفان إلى الدولة التصوف في فكر الخميني والصدر، ط1/ الفارابي بيروت، ص134 وما بعدها.

(2) راجع: تطوّر الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، ص119، 120.

(3) السابق، ص121.

(4) راجع: جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية، مكتبة الهلال بيروت 1982م، ص193. ومن العرفان إلى الدولة ص291.

(5) آية الله إسحاق الفياض: عرفان ابن عربي القادم من إيران زندقة، حلقة على «يوتيوب» 21/ 12/ 2011م.
https://www.youtube.com/watch?v=G_JKNfLREs8&feature=related

(6) راجع: مجموعة مؤلفين، ميرزا الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية، ترجمة عباس جواد، ط/ مركز الحضارة بيروت، ص187.

المؤثرات الفلسفية[1].

وهذا لا يمنع وجود الدرس الفلسفي في النجف لكن على الهامش الحوزوي لا في صميمه، فبعض أساتذة الفلسفة من إيران «رحلوا إلى النجف مثل محمد باقر الاصطهباناتي، والسيد حسين البادكوبي، ممن تلقوا ذلك من مجموعة أساتذة بارعين للحكمة المتعالية والعرفان النظري في طهران، منهم محمد رضا قمشئي، وعلي المدرس، وأبو الحسن جلوه، وغيرهم»[2]. لكن ظلّ الدرس الفلسفي على الهامش وأحيانًا في السرّ والخفاء خوفًا من حصار المجتمع الديني والحوزوي، ثمّ كان مآل المدرسة النجفية الفلسفية إلى الأفول والخفوت أو ما يشبه الزوال في القرن الرابع عشر الهجري[3]، العشرين الميلادي، لكن لم يندثر التعاطي الفلسفي تمامًا بسبب التأثير الإيراني المعاصر على العراق، فصار كثير من طلاب الحوزة في العراق يتجهون تجاه إيران أو يتأثرون بمدارسها وأساتذتها بحكم نفوذها السياسي والثقافي الحالي في العراق، ويبقى هذا التأثير عارضًا على عُمق الحوزة النجفية وميراثها العلمي.

سادسًا: مستقبل الصِّراع العرفاني-التفكيكي

مشكلة التيار التفكيكي أنّه لم يصطدم فقط بالتيار العرفاني، بل اصطدم بميراث الدولة الفارسية، ذلك أنّ الفلسفة تدخل في أحشاء الدولة الفارسية، وتتغلغل في العمق التاريخي والميراث الحضاري والثقافي للشخصية الإيرانيَّة. «فالمجتمع الشيعي الإيراني أرض خصبة دائمًا لجهود فلسفية كبرى، وأنشطة في التصوف تكاد لا تضاهى، وما زالت إيران إلى اليوم ساحة حراك غاصّة بمختلف أشكال الفعل الفلسفي في الدين، وأنماط النشاط الصوفي والعرفاني، حتى كاد هذا الوضع، بل صار جزءًا من الثقافة العامّة، ولهذا وجدنا أن الحركة الإصلاحية الدينيَّة الإيرانيَّة منذ بدايات القرن العشرين كانت ولا تزال تعدّ التصوف والمتصوفة، وكذلك الفلاسفة والحكماء، خطًّا أحمر لا يجوز تجاوزه، يؤكد ذلك أبرز رجالات النقد الديني

(1) الشيخ زكريا داوود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر، العدد 35، السنة 16، 1426هـ= 2005م.

(2) عبد الجبار الرفاعي: تطوّر الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، ص108.

(3) عبد الجبار الرفاعي، تطوّر الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، «مصير مدرسة النجف الفلسفية» ص120.

المعاصرين من أمثال: عبد الكريم سروش، ومصطفى ملكيان، ومحمد مجتهد الشبستري. إذن فالخطوة التفكيكية كانت -وهنا حساسيتها- في مواجهة ضروس مع ثقافة مجتمع بأكمله، اعتاد على فهم الدين من خلال الفلسفة التي لا يسمح التفكيكيون بمرادفتها للعقل، والتصوف الذي لا يسمح التفكيكيون بمرادفته للأخلاق وأُسس العقل العملي»[1]. ومِن ثَمّ فلا يمكن للشخصية الإيرانيَّة أن تعتنق التشيع دون قولبته في التراث الفارسي الإيراني، وعلى رأسها الفلسفة[2]. وهنا لعب الخميني على هذا الوتر التاريخي الذي يمسّ وجدان الشخصية الإيرانيَّة، وحرّك الرواكد القديمة والشعور بالقومية الفارسية التي تدخل الفلسفة في أحشائها وعمقها، فالخميني يُعَدّ الامتداد الحركي لملا صدرا الشيرازي، الذي يُصرّح بارتباطه مع قدماء الفهلويين من الفرس في عناصر فلسفية وعرفانية[3].

لكن تبقى هناك عناصر تمثل عوامل قوّة للتيار التفكيكي، أهمها أنه قريب الصلة بعواطف الجماهير، ذلك أنه يلعب على وتر العمل بفهم المعصوم، والابتعاد عن التأويلات الفلسفية، علاوة على أنّه يمثل أرضية لتيارات التجريد والتفكيك، مثل التيار الأخباري والشيرازي[4]، وما يُسمى بالسلفية الشيعية. وهذه التيَّارات آخذة في النموّ واستطاعت السيطرة على أرضيات واسعة، وأرضية عريضة. وربما الذي يُبقي التيار الفلسفي العرفاني قويًا على الساحة هو التبنّي الرسمي من الدولة الإيرانيَّة، وفرض جهازها الإعلامي للخطاب الأصولي والعرفاني[5]، ومن دون الدولة لظلّ التيار الفلسفي منحصرًا في الدرس الحوزوي لا يتعداه، ولظلّ العرفان أداة سكون وخضوع لا ثورة وتدمير.

وعلى فرض تخلي الدولة عن الخطاب «الأصولي العرفاني الفلسفي» فسوف تشهد الخارطة الفكرية الإيرانيَّة تغييرات جذرية على مستوى التنظير والتطبيق، في ظلّ اقتراب الفكر التفكيكي من عموم الجماهير الشيعية بصفته منافحًا عن ميراث الأئمة ونصوص المعصومين ومِن ثَمّ

(1) حيدر حب الله: هل تثور إيران المتصوفة على الحكمة المتعالية والعرفان الشهودي؟، ط1/ مؤسسة الانتشار العربي، ص13.
(2) صلاح شبر: ثيولوجيا التشيع بين حق الله والشعب وواقع الممارسة، ط1/ الرافدين 2017م، ص475.
(3) من العرفان إلى الدولة 283.
(4) رأي المراجع في العرفان والفلسفة، شبكة هجر الثقافية. د.ت.
http://hajrnet.net/hajrvb/showthread.php?t=403026972
(5) راجع: العصفور: الأصوليون في تراجع مستمر والأخباريون قادمون، جريدة الوقت عدد 669، 11 ذو الحجة 1428ه.

تماسّه مع ميراثهم الثقافي، وذاكرتهم الجمعية، وفي ظلّ صعود جماهيرية مراجع كبيرة تأخذ موقفًا مغاضبًا للدرس الفلسفي. فآية الله وحيد الخراساني -من أكبر مراجع الشيعة في العالم وأحد تلاميذ الميرزا الأصفهاني، ويقطن قم- ينبذ الدرس الفلسفي ويقول: «العرفان عندي كل ما كتبه مولوي، فهو لدي، من أي أقواله تريد أن أعطيك؟ إذا أردت الفلسفة من أول كتاب الأسفار للملا صدرا إلى آخره، وأي موضع منه من أول مفهوم الوجود وإلى آخر مباحث الطبيعيات، فعندي، لكن كلها زبد وكلام فارغ»[1]. وكذلك هو رأي المرجع كاظم الحائري[2].

لكنّ هنا ملحظ مهمّ وهو أنّ المدرسة الفلسفية العرفانية الإيرانيَّة اليوم تعتني بدراسة الفلسفة الإلهية، واليونانية القديمة[3]، أمّا الفلسفة المعاصرة كفلسفة العلم والفلسفة السياسية فهي منبوذة في الحوزة حتى من المتفلسفين[4]، ولا يخفى هنا خشية النظام أن يحدث تحوّل جذري في الدرس الفلسفي والبنية العلمية للحوزة يعرّض منظومة الفلسفة الإيرانيَّة الدينيَّة الراهنة، التي تدخل ضمن أُطر الحماية للدولة ومنهجها وعرفها الذي استقرت عليه، إلى هزات أو إلى حلحلة في أحسن الظروف تنمو وتتطوّر مع الزمن، وهو ما لا تريد القيادة الدينيَّة والسياسية المسؤولة في طهران تحمل تبعاته، ولذلك تسعى دائمًا إلى لجم الإصلاحيين ممن يتبنّون المناهج الفلسفية الحديثة، مثل عبد الكريم سروش والشبستري، وغيرهما[5]، على الرغم من أن هذا الفريق فلسفي لا تفكيكي. لكنه يمثّل صداعًا لمدرسة

---

(1) محاضرة للشيخ الوحيد الخراساني، على موقع «يوتيوب» منشورة بتاريخ 23 أغسطس 2009م. ونص كلامه بالفارسية: «عرفان پيش من أست، همه ي مولوي را ما مي خواهيد پيش من است، هر جا را مي خواهيد برايت بگويم، فلسفة را بخواهيد از أول اسفار تا آخر از هر جا بگي، از أول مفهوم، وجود تا آخر مباحث طبيعيات برايت مي گويم، اما همه اش كشک است، هر چه هست در قران وروايات است». https://www.youtube.com/watch?v=ohDrgTc6nLk

وراجع: مجلة آينه بزوهش، العدد 71، 72، 1380ش / 2001م. وانظر: المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية، إعداد حيدر حب الله، ص156. وراجع: الشيخ زكريا داوود، المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد 35، السنة 16، 2005م.

(2) استفتاءات كاظم الحائري «عقائد. تاريخ. مفاهيم»، الموقع الرسمي. http://www.alhaeri.org/ceo/pages/qa.php?cid=105 علمًا بأنّ كاظم الحائري كمثال يُقلّده الزعيم مقتدى الصدر بما له من أتباع وسطوة داخل العراق، مما يجعل هذه المدارس لها ارتدادات خارج الحدود.

(3) توفيق السيف: عصر التحولات، ط1/ الانتشار العربي 2016م، ص194.

(4) راجع: ملكيان، ولغنهاوزن، وجعفر السبحاني: علم الكلام الإسلامي ومشروع الدفاع العقلاني عن الدين، «مناظرة»، ص70 (اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، مجموعة مؤلفين، ط/ الانتشار العربي).

(5) راجع: توفيق السيف، عصر التحولات، ص195.

الحكمة المتعالية التقليدية بوصفه متبنيًا للدرس الفلسفي الحديث والمعاصر، ويقترب أحيانًا هذا الفريق من طرح التفكيكيين، إذ يدعو عبد الكريم سروش إلى فهم المجالات غير المرتبطة بالدين كعوالم مستقلة قائمة بذاتها مثل مجال العلم والفلسفة والفنّ والأدب، والسياسة، ويُشدد سروش على أنّ كلًّا من هذه المجالات هو عالم قائم بذاته من حيث أرضيته المفهومية، ولغته المستعملة، وطرق التحليل والإثبات، والتقويم، فضلًا عن الوظائف الاجتماعية. ولهذا فهو يساوي بين التحوّل العلماني واكتشاف التمايز المذكور، ومِن ثَمّ يدعو إلى استقلال السياسة عن الدين. «وليست السياسة فقط المستقلة بطبعها عن الدين، فالفلسفة والعلوم وكثير من الشؤون الإنسانية والمنظومات الاجتماعية هي كذلك أيضًا، مستقلة عن الدين»[1]. ونجد أن سروش قد التفت هنا إلى جعل الفلسفة بمثابة الغطاء الذي يتدثر به النظام الحاكم في إيران، وأنّها مصدر قوّته، فطالب باستقلاليتها عن الدين، لأنّ الحقل الفلسفي هو حقل علمي عناصره ظنية، تحتمل المناقشة والتفنيد، في حين أنّ الدين قدسي لا يمكن مخالفته، ومِن ثَمّ فلا يمكن الزجّ بالعناصر الفلسفية في الجوانب المقدسة بغرض الحماية والتغطية. فهذا الفريق -سروش والحداثيون- يرى أنّه لا يمكن تحميل الدين والأخلاق الدينيَّة تبعات الفعل السياسي ومِن ثَمّ فالحل الأمثل هو التفكيك والتجريد بين تلك العناصر، فتصير مستقلة بعضها عن بعض.

سابعًا: العرفانية.. سقوط النظرية وصعود الآيديولوجيا

مع أنّ المدرسة العرفانية ليست أصيلة ولا معبرة عن أُسس المذهب الشيعي حسب خصومها، وهو رأي يحمل قدرًا كبيرًا من الحقانية، إذ إنّ المذهب منذ نشأته لم يعتمد على الاستدلال الفلسفي والعرفاني -بقدر اعتماده على الموروث الروائي- لأنّ ذلك مخالف لمعتمد المذهب ومصادر التشريع فيه، ومخالف لمفهوم العصمة ومهامّ المعصومِ الذي يبلّغ تعاليم المذهب ويفسّر أُسسه، فلا مجال للقياس الشرعي فضلًا عن الدليل الفلسفي والعرفاني، إلّا أنّ تلك المدرسة أمكنها التمكّن من الدرس الحوزوي المعاصر، واستطاعت أن تصبغ الدولة برؤيتها، بعد وصولها إلى الحكم. أي إننا أمام مفارقة كبيرة،

(1) سروش: بسط تجربه نبوى، تهران 1999م، ص162. وراجع: حدود الديمقراطية الدينية ص242.

مدرسة لا تُعدّ أصيلة الانتماء والانتساب إلى الداخل المذهبي وميراثه ومستقراته، وفي نفس الوقت أدلجت الحياة الدينيَّة والسياسية في إيران واستطاعت الإمساك بزمام الدولة الإيرانيَّة، وفرض رؤيتها بالنفوذ والسلطة والمؤسسات.

وفي المقابل فإنّ المدرسة التفكيكية تُعَدّ مظلّة لعدد من التيَّارات الفكرية داخل المذهب الشيعي، واستطاعت هذه التيَّارات إثبات وجودها وتحديد خياراتها الفقهية، وتأسيس حواضن وقواعد جماهيرية عريضة. وكانت الغلبة لهذه التيَّارات حتى نشوب الثورة الإيرانيَّة وتبنّي الدولة الإيرانيَّة للمنهج الفلسفي العرفاني والعمل على نشره ومأسسته في الإعلام والثقافة والتعليم، وتهيئة مساحات واسعة لكتب أمثال الطباطبائي ومطهري وغيرهما في التعليم والإذاعة وغيرها، حتى تضاءل التيار التفكيكي رويدًا رويدًا، غير أنه سرعان ما استعاد قوّته داخل وخارج إيران، ولا يزال الصِّراع مستمرًّا بين المدرستين. وقد يُحسب للمدرسة التفكيكية أنّها تجاوزت إلى حد كبير ظاهرية الطرح الأخباري ومزجت بين أطروحات أخبارية وأصولية مما جعلها محطّ انتماء واهتمام من كلا الفريقين الأصولي والأخباري.

والسؤال الذي يطرح نفسه، وحيّر الباحثين: هل تثور إيران المتصوفة على الحكمة المتعالية؟ والإجابة أنّه قد تنتهي حقبة الحكمة المتعالية إذا ثار المجتمع على النظام الحاكم اليوم في طهران، في هذا الوقت قد تعود الأمور إلى سابق عهدها في عهد ما قبل الطباطبائي، وخفوت الفلسفة وأفول نجم المدرسة العرفانية بقراءتها الخمينية، وما صاحبها من تنظيرات فقهية وفلسفية.

وقد تتآكل المدرسة العرفانية الفلسفية لصالح التيار الفلسفي الحداثي[1] (أنصار الدرس الفلسفي الحديث والمعاصر)، لا سيّما أنّ التيار الحداثي أمكنه أن يبلور مفاهيم ورؤى قريبة من الحسّ الشعبي حول الحريات والتقدمية وفقه الحضارة، ممّا جعله يقفز على أطروحات المدارس التقليدية بكلّ أنواعها، حتى تلك المدارس التي اكتسبت قواعدها بمفاهيمها القريبة من النبض الجماهيري وعواطفهم الدينيَّة، وقد يؤول الأمر مستقبلًا إلى تنافس

(1) يمكن القول إن التيار الحداثي نسخة مطورة من الإصلاحية الشيعية، لكنه أكثر جرأة وخروجًا عن المألوف والمستقر الحوزوي، مما وضعه في مرمى اتهامات الهرطقة والإلحاد. راجع: ريتا فرج: حوار حيدر حب الله مع جريدة الرأي الكويتية، الاثنين 11 فبراير 2013م.

بين التفكيكيين والفلاسفة الحداثيين، وتندثر المدرسة الفلسفية العرفانية، لا سيما إذا تخلت الدولة عن التبني الرسمي والقراءة المعتمدة لها، مع اندثار جيل المؤسسين للدولة والمتبنين لها، أو إذا استطاعت التيَّارات الأخرى تجاوزها والقفز عليها وتعرية أطروحاتها حوزويًا ومجتمعيًا في الرواق الديني والعلمي/الحوزوي.

وقد تندثر المدرسة العرفانية بقراءتها الخمينية لتعود إيران إلى عرفانية حافظ الشيرازي من جديد، عرفانية التقوقع والانزواء بعيدًا عن عواصف السياسة وممارساتها اللاأخلاقية، كردّ فعل على تغول وتوغل عرفانية الخميني في الشؤون العامة والسياسية، وتثويرها للمفاهيم العرفانية والدينيَّة، مما يؤدي -لو حدث هذا- إلى تغيير عميق في بنية الحوزة العلمية، ومقاربات الطرح الفقهي، ومطارحات الفكر السياسي المعتمد، بل وعَلاقة الدين بالسياسة برمّته. ولا تخلو الساحة الإيرانيَّة اليوم من هذا النوع من العرفانية الناقمة على السياسة والحُكْم.

الحاصل أنّ المدرسة التفكيكية تعتمد على إرثها المذهبي -الشيعي- ونسبتها إلى صفاء ونقاء روايات أهل البيت دون شوائب فلسفية وكلامية، فكانت مظلة للأصوليين والأخباريين وفرقًا متباينة في مخرجاتها النهائية -رغم أنّها متهمة بالانتساب الأخباري- في حين أنّ المدرسة العرفانية الفلسفية تعتمد أكثر على تاريخ الشخصية الإيرانيَّة والأرض الفارسية المشتهرة بالفلسفة والمنطق والجدل والرياضيات وعلوم الطبيعة، مع مزج تلك العناصر بالمذهب، فكلتا المدرستين ترتكز على أُسس وجذور مذهبية وقومية، وكلتاهما لها حضور تاريخي وآني، وقبول لدى الشخصية الإيرانيَّة على اختلاف مزاجها القومي والمذهبي، مما يدلل على صعوبة حسم المواجهة بين المدرستين حتى ولو كانت الدولة داعمة أو متبنية لإحداهما.

يمكن القول أخيرًا إنّه ليس كلّ الفلاسفة والعرفانيين ينتمون إلى ولاية الفقيه بقراءتها الخمينية، بل إنّ بعض كبار المدرسة العرفانية حتى من أصدقاء الخميني وتلامذته لم يقنعوا بقراءته. ويبقى مستقبل التيار التفكيكي والعرفاني وموقع السياسة عند كل منهما مرتبطًا بمدى استمرار تبني الدولة لقراءة فلسفية وعرفانية بعينها، على حساب القراءات الأخرى التي تعدّها نابعة من معارضين سياسيين لها.

الفصل الرابع

جماعة الحُجَّتِية في إيران

تظلّ خارطة الحياة الدينيَّة والفكرية، التي تنسحب بطبيعة الحال على الحياة السياسية، في إيران معقدة جدًّا، ومتشابكة ومتداخلة إلى أقصى الحدود، لدرجة يستحيل معها التفكيك الكلي، لأنّ طبيعة التيَّارات الفكرية والآيديولوجية هي نتاج تأثير عدة عناصر أسهمت بدورها في نموّ أفكارها ونضوجها، وسرعان وتيرة تبدّلها وتشظّيها إلى تيارات وفرق أخرى، فكل جماعة تفرخ جماعات[1]، تارة بسبب تبدّل قناعات زعامات تلك التيَّارات، وأخرى بسبب الصدمات المعارفية الواقعية أو التنظيرية التي تتعرض لها تلك التيَّارات. فغالبًا ما تبدأ الحركات بأفكار وتنتهي بأخرى كما هو الحال عند جماعات الإسلام السياسي السنّي، وهو تغيير ذاتي يجري وفق منطق الصيرورة الاجتماعية، وهو منطق تسبق فيه الحركةُ والفعلُ التنظيرَ، حسب الباحث حسام تمام[2]. فلا يمكن وضع أسوار حاسمة ونهائية للمنظومة الفكرية للجماعات العقدية، بيد أنه يمكن تحديد الكليّات والفلسفات العامة التي يتبنّاها التيار، والمرتكزات التي ينطلق منها، والمناهج التي يعتمدها، والمراحل التي يمرّ بها، والأطوار النهائية التي يستقرّ عليها.

ونسعى في هذا الفصل لرصد فرقة من أشدّ التنظيمات الشيعية في العصر الحديث غموضًا، في المبادئ والأفكار والمواقف، وهي جماعة الحُجَّتِية، وهي التنظيم الأكبر في إيران اليوم، من حيث عدد الأتباع ومن حيث البناء الهرمي المحكم. واللافت أن مؤسسها تتلمذ على يد مؤسس التيار التفكيكي، وهو ما يجب أخذه في الاعتبار في أثناء قراءة هذا الفصل.

نحاول هنا تفكيك خطاب الحُجَّتِية وطرحها الفلسفي والسياسي ومواقفها التكتيكية والاستراتيجية، وموقعها الكبير اليوم في الحياة الإيرانيَّة رغم أنها كانت قد خاصمت الثورة منذ بدايتها، مما أدى بعدد من الباحثين إلى القول بوجود تغييرات جذرية في البنية الفلسفية والدينيَّة للنظام

---

(1) وهذا طبيعي في مثل تلك الجماعات، فالتمرّد يُسفِر عن تمردات، ولا يتمكن القادة من ضبط جماعاتهم. راجع: رشيد الخيون، الإسلام السياسي بالعراق، ط1/ مركز المسبار دبيّ 2011م، 1/ 589.

(2) راجع على سبيل المثال: حسام تمام، تحولات الإخوان المسلمين، ط/ مكتبة مدبولي بالقاهرة، ط2/ 2010م، ص6-20. وراجع له أيضًا: تسلف الإخوان.. دراسة في تآكل الأطروحة الإخوانية، ط/ مكتبة الإسكندرية، سلسلة مراصد، أكتوبر 2010م، ثم طُبعت تلك الدراسة ضمن كتاب «الإخوان المسلمون.. سنوات ما قبل الثورة»، ط/ دار الشروق بالقاهرة 2013م، ص95. وحسام تمام هو باحث مصري، اعتنى بدراسة شؤون جماعات الإسلام السياسي في العصر الحديث، نقدًا وتقويمًا وترشيدًا، وهو من تلامذة البروفيسور رضوان السيد، ونقل عنه بعض المصطلحات التي نحتها مثل مصطلح «الإحيائية» وغيره. مات سنة 2011م. راجع: رضوان السيد، حوار، القدس العربي 2012م، http://cutt.us/gpQll.

الإيراني، أدى به إلى التقرب من الحُجَّتِية وتقليل المساحات معها، وهذا بسبب القراءة المتسرعة وربما السطحية لموقع الحُجَّتِية في النظام والمجتمع الإيراني، إذ أدّت القراءة المنقوصة للتأسيسيات الفلسفية للحُجَّتِية والخمينية إلى اعتبار أحمدي نجاد واحدًا من الحُجَّتِيين نظرًا لمركزية المهدي في خطاباته وحواراته، مع أنّ المهدي مركزي في الخطاب الشيعي كله بمختلف أطيافه، بيد أن وعاء النظر إلى تلك المركزية يختلف من فريق إلى آخر، وهو ما سنعمل عليه في هذا الفصل.

أولًا: نشأة الحُجَّتِية وتأسيسها

سُمّيت الحُجَّتِية بهذا الاسم نسبةً إلى الإمام الحُجَّة، وهو الإمام المعصوم عند الشيعة، وذلك لمركزيته في أدبيات الجماعة. ونشأت جماعة الحُجَّتِية «انجمن حُجَّتِيه» في مدينة مشهد في خمسينيات القرن العشرين[1] في إيران على يد الشيخ محمود ذاكر زاده، المعروف باسم محمود الحلبي (1917-1997م)، وكان تلميذًا للميرزا مهدي الأصفهاني مؤسس التيار التفكيكي الإيراني[2]. وكان ظهور الحُجَّتِية ردّ فعل على زيادة النفوذ البهائي، فركزت الحُجَّتِية جهودها في بادئ الأمر على محاربة البهائية[3]، ففي فترة الخمسينيات والستينيات كانت النخبة المثقفة والشباب يتعاطفون مع أفكار البهائيين الحداثية التي كانت تدافع عن حقوق المرأة والمساواة ونحو ذلك، فرأت الحُجَّتِية في البهائية تهديدًا وجوديًّا للقيم الشيعية التقليدية[4]، وعملت على تفنيد الخطاب البهائي، ووصفت البهائية بالمرتدّين. وهذه المزايدة على المذهب والتشدد في الدفاع عنه أكسبت الحُجَّتِية قبولًا واسعًا واستحسانًا من رجال الدين التقليديين.

(1) يذكر عدد من الباحثين أن تأسيس الجماعة كان سنة 1953م، ومنهم أحمد الكاتب وفاطمة الصمادي وغيرهما، في حين يذكر توفيق السيف أن تأسيسها كان سنة 1957م. راجع: توفيق السيف: حدود الديمقراطية الدينية، ط/ دار الساقي بيروت 2008م، ص262. ويلاحظ أنّ نشأة الجماعة كان في مشهد، وأنّ نشأة المدرسة التفكيكية أيضًا كان في مشهد، علاوة على أن مؤسس الحُجَّتِية تتلمذ على يد مؤسس التفكيكية، مما يؤكد وجود تقاطعات مشتركة بين التيارين، هذا إن لم تكن الحُجَّتِية قد خرجت من رحم التفكيكية الفكري والمنهجي.

(2) يقول رجل الدين الإيراني حميد غريب رضا: «وجهة نظرهم في عَلاقة الفلسفة والعرفان بالنصّ الديني هو نفس توجه مدرسة التفكيك، لكن مدرسة التفكيك لا تتحدث عن قضية الحكم الديني في زمن الغيبة، وإنما توجه نصاني في العقيدة والتفسير يخالف التأويل العرفاني والفلسفي في فهم النصّ الديني، وبالتالي جزء من أصحاب التفكيك كانوا من الثوار، وجزء منهم من الحُجَّتِية». حوار ومراسلة في نوفمبر 2017م. ولا ننسى هنا أن محمود الحلبي كان من تلامذة الميزا الأصفهاني مؤسس التيار التفكيكي، فلا غرو أن يتأثر به.

(3) راجع: فاطمة الصمادي، التيارات السياسية في إيران، ص296.

(4) كاتايون أميربور: البهائيون في إيران.. حياة تحت القمع والاضطهاد، ترجمة: رائد الباش، قنطرة 23/ 11/ 2009م.

ثانيًا: النظرية السياسية عند الحُجَّتِية

في الوقت الذي حاربت فيه الحُجَّتِيةُ البهائيةَ لم تنتقد نظام الشاه لأنها لم تكن تؤمن بالعمل الثوري نيابة عن الإمام المهدي الذي كانت تنتظره للقيام بذلك[1]، فقد نهت الجماعة عن أي انتفاضة في عصر الغيبة ودعت إلى الصمت والصبر على البلاء[2]. ولم تكن تؤمن بأي حكومة قبل ظهور المعصوم. وهذه الفلسفة في الحقيقة هي فلسفة المذهب الشيعي ومَراجع وفقهاء الشيعة طَوال التاريخ قبل تثوير المذهب من قِبل الخمينية المعاصرة[3]. وفي ذلك الوقت كانت حوزة النجف تعتنق ذات المنهج في الابتعاد عن العمل السياسي، بل وتحريمه. ولكن ما ميّز الحُجَّتِية في ذلك الوقت أنها نشأت واستمرت في البيئة الإيرانيَّة حتى بعد تثوير المذهب والانقلاب عليه خمينيًّا، وظلت متمسكة بموقفها في تحريم العمل السياسي. وظلت كذلك متمسكة بالتقية كأصل من أصول المذهب حتى مع حكومات ما بعد الثورة، وإن تمّ تحوير بعض تلك المبادئ والتراجع عن بعضها في ما بعد.

يقول المفكر الشيعي أحمد الكاتب: «الحُجَّتِية قامت أصلًا على فكرة الانتظار التي هدمها البهائيةُ في منظومتهم العقدية، وفكرة الانتظار معناها أنه لا يجوز القيام بأي عمل سياسي، وهذه الفكرة تعبّر عن الفكر الشيعي بصورة عامة. وحتى في حوزة النجف في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات كانت هذه الفكرة هي المهيمنة على حوزة النجف. المراجع وقتئذ لم يكونوا يقبلون بأي تحرك سياسي. وكان بعضهم يقول للسيد الحكيم اتركوا الإمام ولا تتدخلوا في السياسة حتى لا تربكوه بتحركاتكم السياسية»[4].

وهذا الموقف السلبي من العمل السياسي من قبل الحُجَّتِية جعل الشاه يسمح للحركة بالعمل والتحرك حتى في صفوف الجيش، لأنها كانت حركة

(1) أحمد الكاتب: الشيعة من الحُجَّتِية إلى الخمينية، حلقة منشورة على «يوتيوب» بتاريخ 1/ 2/ 2017م، http://cutt.us/qfA5t.

(2) موقع پرسشكده: انجمن حجتيه چه اعتقاداتى دارد؟ اگر مى شود چند تا از انجمن حجتى ها در مشهد نام ببريد؟. http://cutt.us/nqApz

(3) في تثوير المذهب الشيعي وتسييسه والانقلاب على مستقراته وموروثاته الحوزوية. راجع: د. محمد السلمي ومحمد الصياد: الفقيه والدين والسلطة.. جدلية الفكر السياسي الشيعي بين المرجعيتين العربية والإيرانية، ط/ مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية، الرياض 2017م. وراجع: محمد سليم العوا: المدارس الفكرية الإسلامية من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، ط1/ الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت 2016م، ص142 وما بعدها.

(4) أحمد الكاتب: الشيعة من الحُجَّتِية إلى الخمينية، حلقة منشورة على «يوتيوب» بتاريخ 1/ 2/ 2017م سابق.

ثقافية غير سياسية[1]، فقط تحارب البهائية والشيوعية. وكذلك لتخفيف الضغوط السياسية من فوق كاهله، التي كانت تمارس في ذلك الوقت من الجناح السياسي لرجال الدين في قم ودورهم المتنامي. ولأن النظام الذي كان ينشده الشاه هو النظام العلماني فكانت الحُجَّتِية تعبّر عن كينونة الشاه ونظرته تجاه وظيفة الدين ورجال الدين، علاوة على أنّ المعارك الكلامية والجدلية بين الحُجَّتِية والبهائية كانت تصرف الأنظار عن سياسة الشاه. هذه العوامل كلها أدّت إلى استثمار نظام الشاه في الحُجَّتِية أو على الأقل غضّ الطرف عنها وإتاحة المساحات لتمدّدها.

ثالثًا: موقف الخميني من الحُجَّتِية

في السنوات الأولى من ظهور الجماعة الحُجَّتِية دعمها الخميني بقوّة، بل وسمح لمؤسسها بأن يجمع المال من المقلدين، ذلك أنها ظهرت في ذلك الوقت كمُدافع عن تعاليم التشيع والحفاظ على حواضن وأصول المذهب ضدّ المدّ البهائي، وهي وإن كان موقفها سلبيًّا من العملية السياسية إلا أن القطاع الأكبر من الحوزة القمية والنجفية وقتئذ كان كذلك، فلم ينظر إليها الخميني كمُعوّق لرؤيته السياسية، لا سيّما وهي تقوم بدورها ضد البهائية التي هددت عرش الحوزة وسطوتها في الخمسينيات، خصوصًا في جيل الشباب. وقد يكون هناك عامل مهمّ، وهو أنّ نظرية الخميني السياسية لم تكن قد اكتملت بصورتها النهائية وقتئذ، فقد مرّ الرجل بمراحل متعدّدة حتى وصل إلى الولاية المطلقة بقراءتها النهائية[2]. وقد يكون الخميني تعامل معها من باب فقه الأولويات، بمعنى أنه نظر إليها ككيان أقلّ خطرًا وضررًا من البهائية، فعمل على توظيفها سياسيًّا واستخدامها لدحر خصومه، فلمّا تلاشى أو تهاوى المدّ البهائي انقلب عليها الخميني، ويرجح هذا التفسير أن الخميني بطبيعته رجل براغماتي مرحلي، كما تجلى ذلك في تطوّر موقفه من ولاية الفقيه، وفي تطبيقه الثوري على الأرض بعد نجاح الثورة عندما قدّم الليبراليين إلى المواقع التنفيذية في أوج الحالة الثورية، ثمّ لمّا فشلوا في

(1) تذكر الفقرة الأولى من البيان التأسيسي للجماعة أن الحُجَّتِية تركز على العمل الثقافي ولا تتدخل في الأمور الدينية وأن أهدافها تبقى راسخة حتى ظهور «المهدي المنتظر»، وتؤكد الفقرة الثانية على أن الحُجَّتِية لا تتدخل في القضايا السياسية، ولا تتحمل مسؤولية المواقف السياسية من قبل منتسبيها.

(2) راجع: د. محمد بن صقر السلمي ومحمد الصياد، الفقيه والدين والسلطة.. جدلية الفكر السياسي الشيعي بين المرجعيتين العربية والإيرانية، ط1/ مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية - الرياض 2017م، ص106 وما بعدها.

تطبيق بعض الطموحات الشعبية كعادة سياسات ما بعد الثورات زجّ برجال الدين في موقع السلطة. ولكن يبدو أن الأرجح هو أن تصوّره لولاية الفقيه المطلقة لم يكن قد اكتمل، ولكن يؤخذ على هذا الافتراض أن سنة واحدة تفصل بين موقفَي الخميني من الجماعة، مما يعطي الأولوية لفكرة التوظيف السياسي والاستخدام، على سيناريو المرحلية والتطوّر في فكره ورؤيته.

وقد جاء في صحيفة الإمام[1] أنّ مجموعة من مقلّدي الخميني سألوه عن جواز إعطاء الحلبي -مؤسس الحُجَّتِية- الحقوق الشرعية[2]، وكان نصّ الفتوى كالتالي: «سماحة آية الله العظمى السيد الحاج روح الله الخميني دام ظله، السلام عليكم، قد يتذكر سماحتكم أن مجموعة من المتدينين قالوا منذ عدة سنوات وتحت قيادة حجة الإسلام السيد الحاج الشيخ محمود الحلبي، بتنظيم جلسات منتظمة لمكافحة البهائية، ذات الأهداف الزائفة، وتم خلال تلك الجلسات طرح موضوعات تثقيفية، تُعرّف الحاضرين بالمقام السامي لحضرة ولي العصر، أرواحنا وأرواح العالمين له فداء، وقد توسعت تلك الجلسات مؤخرًا لتشمل طهران وأصفهان ومشهد وشيراز وسائر المراكز المهمّة، مما أدى خلال هذه المدة ونتيجة الرعاية الخاصة لحضرة بقية الإمام الأعظم إمام الزمان، صلوات الله وسلامه عليه، إلى هداية ما يقرب من خمسمئة شخص من أعضاء الفرقة البهائية الضالة، إلى صراط التوحيد المستقيم، وعودتهم إلى الديانة الإسلامية المقدسة، وحماية فرقة أخرى كانوا على وشك السقوط. وعليه، نرجو من سماحتكم إبداء رأيكم المبارك في ما يتعلق بهذه المجموعة. وثانيًا: كيف يكون التعامل مع تلك الثلة وتقوية نشاطها؟ وثالثًا: هل يمكن في حالة اللزوم إنفاق الحقوق الشرعية في هذه السبيل؟ يُرجى إبداء رأيكم بشكل سريع».

الجواب: «باسمه تعالى، على الفرد المشار إليه، فإنّ ما قام به هؤلاء النفر يقع موقع التقدير، ورضا الله تعالى، كما أن التعاون والتنسيق معهم سيكون موقع رضا ولي العصر عجّل الله فرجه، كذلك فإن المؤمنين مجازون بإعطاء الحقوق الشرعية كإعطاء الزكوات وغيرها، وفي حالة الضرورة فإنهم مجازون بإعطائهم ثلث السهم المبارك للإمام، وطبيعي أن يكون ذلك

(1) صحيفة الإمام، 2/ 282.

(2) أي: الأموال كالخُمس والزكاة وهكذا.

تحت إدارة وإشراف أشخاص متدينين، وإذا أمكن لحضرة المستطاب حجة الإسلام السيد الحلبي، دامت بركاته، أن يكون مشرفًا على إعطاء الحقوق الشرعية، وأسأل الله تعالى لهم التوفيق»[1].

بعد برهة من الزمن تحوّل فكر الخميني نحو نظرة أكثر ثورية وراديكالية في مواجهة نظام الشاه، وتخوّف من العمل التثبيطي والتنويمي الذي تمارسه الحُجَّتِية في خطابها الجماهيري، وزوال الخطر البهائي، رجع الخميني عن تأييده لها، وسحب توكيله من زعيمها، وشنع عليها وعلى أفكارها في دروسه وخطاباته.

ففي سنة 1971م كتب الخميني رسالة جوابية عن رأيه في تجمع الحُجَّتِية ومؤسسها فقال: «بخصوص الشخص الذي تسألون عنه (يقصد محمود الحلبي) فإن جلساته على ما يبدو مضرّة، وأنا ومنذ علمت بذلك لم أدعمه ولن أقوم بذلك مستقبلا»[2]. فبعد أن كان الحلبي «حضرة المستطاب حجة الإسلام»، صار «الشخص الذي تسألون عنه».

ويقول الشيخ هاشمي رفسنجاني في مقابلة حول تجمّع الحُجَّتِية وإلغاء الخميني للتوكيل الذي أصدره من قبل لمحمود الحلبي: «أحد التيَّارات الأخرى التي ظهرت تمثل في تجمع الحُجَّتِية، التي فكرت قبل سنوات عديدة بالمبادرة إلى مكافحة البهائية، وشكّلوا حركة لذلك، وكان عملهم منصبًّا على التعرف على البهائيين وشجبهم، والحيلولة دون تمكّنهم من استمالة المسلمين إليهم، وبشكل عام فإنّ النظام الشاهنشاهي كان يروقه مثل هذا العمل، لأن مثل هذه الأعمال لا تتصادم مع نظامه بشكل مباشر، كما أنّ حركة الحُجَّتِية أمرت أتباعها بعدم التدخل في الأمور السياسية، وحرمت الجهاد ضد النظام. لذا لم يضيّق النظام الخناق عليهم، وكانوا يعقدون جلسات ويجمعون الشبان المسلمين، ويُدرّسونهم دورات في أصول العقائد.

(1) وخُتمت الفتوى بتاريخ 5 شعبان 1390هـ. راجع: جمعية الحُجَّتِية.. توكيل بالاستفادة من الحقوق الشرعية لمكافحة البهائية، شبكة المعارف الإسلامية، http://cutt.us/4Trxv. وراجع: أحمد الكاتب، الشيعة من الحُجَّتِية إلى الخمينية، سابق. ونلاحظ هنا أن الخميني هو الذي يوكّل الحلبي بالإشراف على الحقوق الشرعية، وأن الحلبي لم يطلب من الخميني ذلك، فهل كان ذلك استغلالا من الخميني للحلبيّ وتياره بسبب شهرته في الوسط الحوزوي ونجاحه في تقليم أظافر البهائيين؟ أم بسبب أنّ الخميني ارتأى فيه وكيلًا مخلصًا وأمينًا؟ هذا يعود إلى الافتراضين السابقين حول فكرة التوظيف وفكرة التطوّر والمرحلية.

(2) أحمد الكاتب: الشيعة من الحُجَّتِية إلى الخمينية، سابق.

ولأن هذه الحركة كانت لا تؤمن بالجهاد[1]، وجذبت إليها عددًا من القوة المجاهدة، فإننا كنا نعرفها، وانتقادي الأساسي لهذه الحركة كان يتمحور حول أنها تقوم باستمالة عدد من الشبان، وقد التفّ حولها في كثير من الأماكن عدد من المجاهدين، مما أدى إلى خلوّ ميدان الجهاد، فثبطوا الحركة السياسية أو جمدوها، وفكرنا نحن بأن العمل الأساسي لنا في تلك المرحلة هو الجهاد، في مواجهة النظام الشاهنشاهي[2]، كما أن عمل تلك الحركة كان بالنسبة إلينا نوعًا من تخدير الشبان، لذا كان هناك نوع من التصادم بين تلك الحركة وأتباع خط الإمام الخميني، حتى إنّ سماحته كان قد أعطاهم توكيلًا بإنفاق جزء من سهم الإمام، ولكنه بعد أن وصل الأمر بالحركة إلى الحد الذي أشرت إليه سحب الإمام التوكيل منهم، وقد توجهوا حينها نحو السيد الخوئي (أي ليأخذوا منه إجازة بالحقوق)»[3].

وتوجّهت الحُجَّتِية في ذلك الوقت إلى مرجعية الخوئي لأنهم يدركون العداوة الشديدة بين الخوئي والخميني، بسبب تنافس الرجلين، وتباين خطّهما السياسي، علاوة على اقتراب الحُجَّتِية المنهجي من خطّ الخوئي، لا سيّما في الفقه السياسي.

وفي الخلاف بين الرجلين يقول رجل الدين العراقي ميثاق العسر: «حملت العقود المتأخرة نمطين من التصوّرات الفقهية الشيعية في موضوع ولاية الفقيه، نمطًا يرى بأن المعصوم عليه السلام منح الفقيه في عصر الغيبة أغلب صلاحياته التي تتجاوز بيان الأحكام الشرعية والقضاء بين المتخاصمين، إلى إقامة الحكومة الإسلامية وبسط الشريعة وتنفيذها وغير ذلك من الصلاحيات، وهو النمط الذي أُسس على أساسه نظام الحكم في إيران، وهو ما نصطلح عليه بولاية الفقيه بالقراءة الخمينية. ونمطًا آخر يرى أن الشارع المقدّس لم يمنح الفقيه في عصر الغيبة سوى صلاحية بيان الأحكام الشرعية ونفاذ قضائه، وما زاد عن ذلك من صلاحيات فلم تثبت

(1) رفسنجاني يسمي العنف المسلّح ضد النظام بأنّه جهاد.

(2) كان الخميني ورفاقه يؤمنون بالعمل المسلح ضد الشاه ويُسمّونه جهادًا، وكذلك يدعمون اليوم الميليشيات في العراق ولبنان واليمن باعتبار ذلك جهادًا، وفي نفس الوقت يساندون بشار الأسد في وأد الثورة السورية، وساندوا أباه من قبل في وأد انتفاضة حماة. وذلك راجع إلى عدة أساطير متحكمة في العقل الإيراني. راجع: د. محمد الرميحي، دول الخليج والحالة الثورية الإيرانية.. مقاربة للواقع ورؤية للخروج منه، مجلة الدراسات الإيرانية، السنة الأولى، العدد الرابع، سبتمبر 2017م، ص38 وما بعدها. وراجع: رفسنجاني، حياتي، ط1/ دار الساقي بيروت 2005م، ص55، 64، 141، 150.

(3) أحمد الكاتب: الشيعة من الحُجَّتِية إلى الخمينية، سابق.

دلالة النصوص عليها، إنما ترتهن بعض الصلاحيات الأخرى به من باب أنّ الشارع لا يرضى بفوات مثلها عادة، لما يترتب عليها من هرج ومرج وفساد في المجتمع الإسلامي، فلا محالة يتوجب على الفقيه الجامع للشرائط التصدي لها، وهو ما يُصطلح عليه عندهم بالأمور الحسبية على خلاف في سعتها وضيقها. وهذا النمط هو ما انتهت إليه بحوث أستاذ المراجع المعاصرين المرحوم الخوئي»[1]. وقد نظر الخوئي إلى الخميني كمتمرّد على المذهب وأعرافه ومستقراته، وابتداعه نظرية جديدة لا تمتّ إلى أصول المذهب بصلة، ونظر الخميني إلى الخوئي كحجر عثرة أمام بسط نفوذه على حوزة النجف ومِن ثَمّ يصبح المرجعية العليا في العالم كله لا في قم أو إيران فقط، وبالتالي انتظر من الخوئي إعلان الولاء له، وهو ما لم يحدث[2]، ومِن ثَمّ وصل الخلاف بين أتباعهما إلى العنف والعراك في مراحل كثيرة[3].

إذًا فذهاب الحُجَّتِية إلى خطّ الخوئي كان يشوبه النكاية في الخميني الذي سحب توكيله من محمود الحلبي، علاوة على أنّ خط الخوئي هو الأقرب منهجيًّا مع الفكرة الحُجَّتِية، فهو متّسق معها في الابتعاد عن العمل السياسي، وانتظار المعصوم، والعداء للخميني.

ولكن يبقى سؤال مهمّ: لماذا لجأت الحُجَّتِية إلى الخوئي ولم تلجأ إلى مَراجع قم الذين يغايرون الخميني في نظريته السياسية أيضًا، من أمثال شريعتمداري وكلبايكاني ومرعشي نجفي وأحمد الخوانساري صاحب «جامع المدارك»؟ لعلّ الأقرب للقراءة الواقعية أنّ خط الخوئي كان مجاهرًا بالعداء لخطّ الخميني دون أي مقاربات أو مواءمات، في حين أنّ بقية مَراجع قم وتحت وطأة الحالة الثورية في إيران في تلك الفترة والسخط على سياسات الشاه لم يصدّروا خلافهم مع الخميني على بنود النظرية السياسية كأولوية، بل اتحد الجميع تقريبًا على رفض سياسة الشاه، بغضّ النظر عن خلافاتهم الشخصية حول موقع رجل الدين في النظام السياسي المنشود، ظنًّا منهم أنّ الشاه سيُجبَر على إقامة ملكية دستورية كما هو منهج النائيني القديم، أو أنه حتى برحيل الشاه سوف يخلفه نظام يحترم الحقوق

(1) ميثاق العسر: ولاية الفقيه السيستانية بين النصب والانتخاب، المثقف، عدد 3547، الأحد 22/ 5/ 2016م.

(2) راجع: د. محمد السلمي ومحمد الصياد، الفقيه والدين والسلطة، ص183.

(3) راجع: بدر الإبراهيم، ومحمد الصادق، الحراك الشيعي في السعودية.. تسييس المذهب ومذهبة السياسة، ط/ الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2013م، ص147.

والحرّيات، لكنهم فوجئوا في ما بعد بأنّ نظام الخميني يطاردهم ويفكّ الحصانة عنهم ويفعل بهم ما لم يفعله نظام الشاه نفسه[1]. فلجأت الحُجَّتِية إلى الخوئي لأنه المرجع الأكبر في العالم وقتئذٍ وليس لديه ما يخسره أمام الخميني، وتحصنه في عاصمة التشيع الأولى في العالم، بخلاف المراجع الآخرين الذين كانوا في كفّة واحدة مع الخميني، وبعضهم لا يريد فتح جبهة داخلية في المؤسسة الدينيَّة وقتئذٍ.

رابعًا: موقف الحُجَّتِية من الثورة الإيرانيَّة

تعاوَن الحُجَّتِية مع الشاه أو على الأقل لم ينتقدوه ولم يمارسوا عملًا سياسيًّا في عهده، ولم يشاركوا في الثورة في بدايتها، ولذا فبعد نجاح الثورة نُظر إليهم كفلول من العهد البائد. لكن ومع هدوء الموجات الثورية فكّر النظام الثوري الجديد في الاستفادة منهم، خصوصًا أنهم لا يكنّون أي ولاء لعهد الشاه، فإذا كانوا لم يُعارضوه فلم يمدحوه أيضًا لطبيعة منظومتهم الفكرية غير المؤمنة بالعمل السياسي أصلًا، فقد كانوا يتداولون الحديث المشهور «كل راية تُرفع قبل راية المهدي فهي راية ضلال، وصاحبها طاغوت».

وأدرك مؤسس الحُجَّتِية محمود الحلبي أنّ بعد الثورة ليس كما قبلها، فنظام الشاه ليس دينيًّا وإن وظّف الدين والمؤسسة الدينيَّة في بعض حاجاته، فكان يمكن الوقوف على الحياد معه، وكسب مساحات للعمل الديني دون إبداء أي آراء سياسية معارضة أو مساندة، لكن النظام الجديد هو نظام ديني وله رؤية دينية خاصة ومُسيّسة، ولا يؤمن بابتعاد رجال الدين عن السياسة وينظر إليهم نظرة التخوين والتشويه، ولذا فإنّ الجماعة لا يمكن أن تقف على الحياد هنا وإلّا ستدخل في صدام مباشر مع المؤسسة الدينيَّة الجديدة، فقام محمود الحلبي بتهنئة الخميني على نجاح الثورة. ولكن السؤال المهمّ: هل قام محمود الحلبي بتهنئة الخميني تكتيكيًّا وبراغماتيًّا لحفظ بيضة جماعته؟ أم أنّ تحوّلًا استراتيجيًّا قد طرأ على فكر الرجل بعد نجاح الثورة وغيّر من قناعاته ورؤيته للدين والدولة؟

الذي نُقل عنه أنه عدّ انتصار الثورة تمهيدًا لخروج المهدي، وسمّى الخميني «نائب الإمام»، ولم يُسمِّه «الإمام»، لأنّ الإمام من وجهة نظر

(1) راجع: د. محمد السلمي ومحمد الصياد، الفقيه والدين والسلطة، ص143 وما بعدها.

الحُجَّتِية هو المهدي الغائب المعصوم فقط. وهذا يعني أنّ التحوّل الذي طرأ على الحلبي ورفاقه من الخميني وثورته هو تحوّل تكتيكي وانحناء للموجة العالية التي رافقت الثورة الإسلامية من اعتقالات واغتيالات لكلّ من رفض رؤية الخميني، كما حصل مع آية اللّه شريعتمداري أستاذ الخميني، ومحمد مهدي الشيرازي وحسين منتظري وغيرهم. ويؤكد هذه الفكرة أن الجماعة بعد وفاة الحلبي عندما أعادت ترتيب صفوفها صرّحت بعدم إيمانها بولاية الفقيه، وعدم امتلاكها لأي مشروع سياسي.

أعرب الحلبي بعد الثورة في اجتماع مع الخميني عن وضع جميع كوادر حركته في خدمة الثورة، وخصوصًا العسكريين منهم. فقبِل الخميني منه ذلك، بشرط أن يعلن الحلبيُّ حلّ تنظيمه، وكان أتباعه من العناصر المهمّة التي ساعدت في تعزيز أركان النظام الجديد، وعلى رأسهم الجنرال قرني رئيس الأركان الأول في عهد الثورة، والدكتور علي أكبر ولايتي وزير الخارجية الأسبق، ومستشار خامنئي الحالي، وعدد من الوزراء دخلوا في الحكم الجديد وساهموا فيه[1]. ولكن يتردد أنّ الخميني ظلّ في ريبة منهم حتى وفاته، ثمّ جاء خامنئي وفتح الباب أمامهم للمشاركة الواسعة[2]، لكن بعد التأكد من ابتعادهم حقيقةً عن الفكر الحُجَّتِي، واندماجهم في مؤسسات ولاية الفقيه، وهؤلاء الأشخاص الذين تولوا مناصب قيادية وتنفيذية في عهد الثورة إنما رجّحوا النظر إلى مصالحهم الشخصية على مبادئ الجماعة، التي كانوا ينتمون إليها، باحثين عن مواقع لهم في ظلّ حلّ التنظيم وتشظي أعضائه في عهد الخميني، فمثلهم مثل أي أفراد ينشقون عن جماعتهم، وهذا طبيعي في جل الجماعات الفكرية والعقدية، ولكن لا يسوغ الزعم بأنّ الحُجَّتِية ككيان وتنظيم وأفراد اندمجت وانصهرت في نظام ما بعد الثورة، لأنّ الواقع الآن أنّ الجماعة من أكبر التنظيمات الدينيَّة في إيران اليوم، ولم تعترف بولاية الفقيه كرؤية عقدية للمذهب، أو كنظام سياسي وحيد لقراءة المذهب الشيعي.

(1) راجع: أحمد الكاتب، الشيعة من الحُجَّتِية إلى الخمينية، سابق.
(2) نجاح محمد علي: الحُجَّتِية يهاجمون انفتاح روحاني على بريطانيا مؤسّسة البهائية، ميدل إيست أونلاين، 9/ 10/ 2013م.

خامسًا: انقسام الحُجَّتِية

حينما هنّأ الحلبي الخميني على نجاح الثورة، ووعده بحلّ التنظيم الذي كان فيه أعضاء في الجيش وكل مفاصل الدولة، رفض فريق آخر من الحُجَّتِية هذا التنازل من الحلبي، وعدّوه خيانة لمبادئ الجماعة التي تأسست عليها، علاوة على أنّ هذا الفريق رأى أنّ قيام الجمهورية الإسلامية قبل ظهور المهدي هو افتئات على مهمّات المعصوم ووظيفته، بل عدّوا أنّ تأسيس الجمهورية الإسلامية عقبة أمام ظهور المعصوم. وفريق الحلبي الذي شجّع أتباعه على حلّ التنظيم كان أيضًا يعتقد أنّ ولاية الفقيه بقراءتها الخمينية افتئاتًا على المهدي، بدليل أن الخميني توجس منهم طيلة فترة حياته، بيد أنّ هذا الفريق قرأ السياسات الخمينية قراءة واقعية ومتأنية، فقد أدرك أنّ الخميني لن يُبقي على معارضيه، وسوف يتعقبهم ويستأصل شأفتهم، فإذا كان فعل ذلك مع أستاذه شريعتمداري ورفيق دربه حسين منتظري وعدد من رموز الثورة فكيف سيفعل بمن عارض الثورة أو لا يؤمن بأدبياتها؟! وبالفعل صحّت قراءة هذا الفريق إذ تمّ استئصال الجناح الآخر الذي رفض حلّ الجماعة ولجأ إلى العنف، وتحوّل الجناح الرافض لقيام الجمهورية الإسلامية إلى العنف، وقيل إنّ قائد منظمة الفرقان التي اغتالت الجنرال قرني ومرتضى مطهري وعددًا من رموز الثورة كان ينتمي إلى الجناح المعارض من الحُجَّتِية. لكن الجناح الأول بقيادة حلبي استطاع على الأقل أن يحافظ على تنظيمه حتى ولو تمت ملاحقته وتحجيمه، لكنه استطاع إعادة تموضعه وترتيب أوراقه بعد وفاة الخميني، واليوم تعدّ الحُجَّتِية من أقوى التنظيمات الدينيَّة في إيران.

استعمل جناح محمود حلبي «التقية» في التعامل مع المستجدّات الجديدة، وكان شعارهم «إلهي إلهي احفظ لنا الخميني حتى ظهور المهدي»، الذي كانوا يطلقونه عقب كل صلاة وفي المحافل العامة، كما كانوا يركزون بشكل لافت وخصوصًا في السنة الأولى من الثورة على إحياء ذكرى ولادة المهدي، في منتصف شعبان من كل عام، ويقيمون احتفالات كبرى ويزينون الشوارع والمساجد ويوزعون الحلوى، وكانوا يصرّون على تسمية الخميني بـ«نائب الإمام»، وليس «الإمام»[1].

(1) أحمد الكاتب: الشيعة من الحُجَّتِية إلى الخمينية، سابق.

وعبّرت الحُجَّتِية عن سياستها ومواقفها الجديدة بتعديل ميثاقها الذي أصبح بعد التعديل كما يلي: «إنّ الجمعية تدعم استمرار الجمهورية الإسلامية حتى ظهور المهدي المنتظر، ونجد من واجبنا أن نقوم بأي خدمة في المجالات السياسية والاجتماعية اتباعًا لتوجيهات الزعيم العالي القدر (الخميني)، إذ يستطيع أفراد الجمعية الاشتراك في أي نشاط إعلامي أو سياسي أو عسكري تحت إشراف أو موافقة مراجع الشيعة العظام». وهذا برأي المفكر الشيعي أحمد الكاتب تحوّل من الحُجَّتِية تجاه الخمينية[1].

لكن المدقق في الميثاق الجديد لا يجد إقرارًا بولاية الفقيه كقراءة وحيدة للنظرية السياسية الشيعية، ولا يجد تلك الحماسة التي تعبّر عن سريان الفكرة في أحشاء الجماعة، فالتقية واضحة جدًّا في هذا الخطاب البراغماتي، ومِن ثَمّ فهذا التحوّل على الأرجح ليس تحوّلًا استراتيجيًّا على مستوى المبادئ والتنظير، فلم تؤمن الحُجَّتِية بولاية الفقيه كنظرية أحادية لا بدّ منها، ولم تُوجِب العمل السياسي على أعضائها، كل ما في الأمر كما هو واضح من هذا الميثاق أنّها حاولت الانحناء لموجة الثورة ولهيبها الذي كان يأكل الأخضر واليابس، علاوة على أنها اشترطت موافقة مراجع الشيعة على مشاركتها في أي عمل عسكري أو إعلامي، وليس شخص الولي الفقيه فقط، ثمّ وبمنطق الصيرورة الاجتماعية تحوّل أعضاء من الجماعة على الأصحّ إلى المشاركة السياسية في المناصب الرسمية للنظام السياسي الإيراني بعد الثورة، خصوصًا في تلك الفترة التي جمدت الجماعة أعمالها خوفًا من ملاحقة النظام بعد الثورة، وبمرور الوقت وتوفر عوامل مصلحية وشبكات عنكبوتية وعوارض بشرية للأفراد، أدى هذا إلى التحول إلى الاندماج والتماهي بين هؤلاء الأعضاء والنظام الخميني الجديد، في حين بقي جهد جناح الحُجَّتِية المنحلة -بقيادة حلبي- في هذا الوقت ينصبّ على تمتين الصلة بين الناس والإمام الغائب، بالحديث عنه، والاحتفال سنويًّا به، وهكذا.

وبعد وفاة المؤسس الشيخ محمود الحلبي سنة 1997م، عن ثمانين عامًا، فإنّ أفكاره لم تنقرض، وخصوصًا عند شرائح من المتدينين الذين ينظرون بسلبية وإحباط إلى نتائج الثورة ومآلاتها. وشرائح شبابية أخرى ترى فشل فكرة انصهار الدين في السياسة من واقع التجرِبة الخمينية، فأُصيبوا

(1) أحمد الكاتب: الشيعة من الحُجَّتِية إلى الخمينية، سابق.

بإحباط تام تجاه تلك التجرِبة وصاروا ينشدون دولة ليبرالية رشيدة، أي إنّ قطاعًا واسعًا من الشعب الإيراني بعد عشرين سنة من التجرِبة السياسية والحروب العسكرية والمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والصِّراعات الداخلية تملكتهم وجهة نظر سلبية تجاه النموذج القائم بصورته الخمينية، مما جعلهم يعيدون النظر في حركة الخميني وصاروا يعتقدون باستحالة نجاح أي ثورة في عصر الغيبة، ويدعون إلى انتظار الإمام المهدي لكي يقيم الدولة الإسلامية الصحيحة.

وقد أُعلن في عام 1998م عن اعتقال مجموعة من عناصر الحرس الثوري الإسلامي، ومنهم من قاتل في الحرب العراقية-الإيرانيَّة بتهمة تشكيل تنظيم سرّي باسم «المهدويون» بزعامة السيد محمد الميلاني، وقيل إنّ هذا التنظيم لا يؤمن بولاية الفقيه، وقد يكون امتدادًا للجناح المنشق العنيف من الحُجَّتِية، وهو الجناح الذي مارس العنف في عهد الخميني ولم يقبل بحلّ التنظيم ومساومة الحلبي للخميني.

وحسب أحمد الكاتب فإن هذا الفريق اليائس من التجرِبة الإيرانيَّة والناظر إليها كحالة مؤقتة، قبل ظهور الإمام المهدي، ولم يعترف بصورة كاملة بنظام ولاية الفقيه، لا يؤمن في نفس الوقت بالنظام الديمقراطي وحكومة الشعب وصناديق الاقتراع، ويحاول إلغاء منصب رئيس الجمهورية في إيران ومجلس الشورى، ويُقال إنّ مجموعة من رجال الدين المتشددين كالشيخ محمد تقي مصباح يزدي، والشيخ أحمد جنتي، والشيخ خزعلي، يمثلون هذا الاتجاه، وأنهم يرتبطون ثقافيًّا بتيار الحُجَّتِية[1].

لكن الواقع أنّ هذا تجاوز في قراءة المشهد الفكري والثقافي في إيران، فآية الله مصباح يزدي من أكثر المؤيدين لولاية الفقيه، وكذلك أحمد جنتي، وقد يكون لهؤلاء أو لغيرهم انتماءات قديمة بفكر الحُجَّتِية، لكن وبمنطق التحولات والمصالح الذي تحدثنا عنه لا يمكن اليوم إلا عدَّهم في ما يعرف بتيار الإمام، بل هم على سدّة الحكم، ومن المحسوبين على الأجنحة المتشددة جدًّا لولاية الفقيه. ولا تخلو هذه القراءات المبتسرة من تدخّل عوامل التجاذب السياسي بين المحافظين والإصلاحيين، فنجد اتهامات من محسوبين على

(1) أحمد الكاتب: الشيعة من الحُجَّتِية إلى الخمينية، سابق.

التيار المعتدل للمحافظين بأنهم ينتمون سرًّا إلى الحُجَّتِية، في حين أن المتشددين يتهمون الإصلاحيين بالعمالة للغرب، وهكذا [1].

وتسرُّب المنشقين عن الحُجَّتِية إلى مواقع الدولة قد يكون بسبب المصالح الفردية والعَلاقات الشخصية، لا أنّ النظام سمح للمخالفين لقراءته السياسية بالوصول إلى مناصب حساسة في الدولة، بل فقط لأنّ هؤلاء غيروا من جلودهم القديمة، ويبقى النظام السياسي الإيراني متساهلًا مع كل الأشخاص الداعمين له بغضّ النظر عن منطلقاتهم وتأسيساتهم الفكرية قبل الثورة، ما لم يشعر منهم بتهديد مباشر.

سادسًا: الحُجَّتِية في عهد أحمدي نجاد

كان خطاب الرئيس الإيراني أحمدي نجاد لا يخلو تقريبًا من ذكر الإمام الغائب، وكان دائمًا ما يبدأ خطاباته بالدعاء «اللهم عجّل لوليّك الفرج والنصر واجعلنا من أعوانه وأنصاره».

ويرى أحمدي نجاد أنّ الوظيفة الوحيدة للجمهورية الإسلامية هي التمهيد لإقامة الحكومة العالمية، أي التمهيد الحركي والعملي على الأرض لظهور الإمام الغائب الذي سيقود الحكومة العالمية[2].

واتهم البعض أحمدي نجاد بالانتماء إلى الحُجَّتِية بسبب أنه كان ينظر إلى المهدي كرجل يبارك عمله، ويدعم حكومته وبرنامجه الاقتصادي، لكن الفريق الآخر يرى أنّ هذا الخطاب فيه تجاوز للخطوط الحمراء، وتعدٍّ على مُهِمّة المرشد الأعلى، الذي من المفترض أن يتلقى هو وحده الدعم المباشر من الإمام الغائب وليس رئيس الجمهورية أو أي شخص في النظام[3]، ففريق خطّ الإمام يريد احتكار أدبيات المهدي وفيم يُستخدم وفيم لا يُستخدم، ومتى يُوظّف ومتى لا يُوظّف.

وقد أبدى الإصلاحيون أيضًا تململًا من توظيف نجاد للمهدي في كلّ

---

(1) راجع: نجاح محمد علي، التمساح يزدي جلاد المعارضين وعدوّ الجمهوريين والإصلاحيين، جريدة العرب، عدد 9485، 2/ 3/ 2014م.

(2) رشيد يلوح: المهدوية في إيران المعاصرة.. أحمدي نجاد والإمام الغائب، نشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2011، ص11. ونلاحظ أنّ الحكومة العالمية تلك هي أشبه بحلم الخلافة وأستاذية العالم عند جماعات الإسلام السياسي الحركي والجهادي السنّي، فتمّ تجاهل مضمون الإسلام ومقاصده العليا كالعدالة والحقوق والواجبات، لصالح حلم الإمبراطورية العظمى بغضّ النظر عن وفائها بحاجات الناس أم لا.

(3) رشيد يلوح: المهدوية في إيران المعاصرة، ص25.

خطاباته، بل وأبدى بعض رجال الدين المحافظين غضبهم أيضًا من هذا النهج. وكان مدير مكتب أحمدي نجاد، إسفنديار رحيم مشائي، وعقله المدبر منتميًا إلى جماعة الحُجَّتِية أو مقتنعًا بأفكارها قديمًا[1]، مما جعل مدير وكالة الأنباء الإيرانيَّة، فارس حميد رضا، يرصد المعالم الفكرية لما سماه بالتيار المنحرف: السعي نحو السلطة، التمحور حول الذات، التلفيق الفكري، استغلال المهدوية، التأكيد المتطرف على القومية الفارسية، عدم الإيمان بولاية الفقيه في المرحلة القريبة من خروج الإمام الغائب، العمل على تهميش رجال الدين، الإيمان بمحورية الإنسان، الاعتقاد بالعدالة الاجتماعية استنادًا إلى مفهوم العدالة التوزيعية، ادّعاء العرفان، الإيمان بالمعنويات المخلوطة بالخرافة، التشكيك في التدبير الإلهي عند الأنبياء، الاعتقاد بالحداثة والتظاهر بالأصولية[2]. وانتقد شقيق الرئيس الإيراني، داوود أحمدي نجاد، تنظيم «طريق الحقيقة» الذي ينتمي إليه مشائي، وقال: «إنه سيزلزل البلاد ويُحدِث الفتنة»[3].

ومن التصريحات التي أثارها مشائي قوله إنّ الشعب الإسرائيلي صديق للشعب الإيراني، وطالب باعتماد مدرسة الإسلام الإيراني، التي تمزج بين القومية الفارسية وتعاليم المذهب الشيعي، بل وادعاء أنّ النبي -صلى اللّٰه عليه وسلّم- إيراني الأصل[4]!

وفي ردّ فعل ممثل خامنئي في الحرس الثوري حجة الإسلام ذو النور قال: «هؤلاء الأشخاص ليس لديهم مقدار ذرة من الإيمان بولاية الفقهاء، ويروّجون لإسلام بلا فقهاء، واليوم مشائي هو رئيس الجمهورية الحقيقي، لأنه يتدخل في شؤون كل الوزارات»[5].

ويقول مهدي طائب رئيس المجلس المركزي لتنظيم «معسكر عمار»: «إنّ أتباع آية اللّٰه خامنئي شعروا بخطر فريق أحمدي نجاد منذ ست سنوات، ويعتقدون أن مشائي ومهدي هاشمي يجسدان طرفَي مقصّ يريد قصّ النظام الإسلامي»[6].

(1) رشيد يلوح، المهدوية في إيران المعاصرة، ص16، سابق.
(2) رشيد يلوح: المهدوية في إيران المعاصرة، ص21، سابق.
(3) رشيد يلوح، ص22، سابق.
(4) رشيد يلوح، ص23، سابق.
(5) رشيد يلوح، ص24، سابق.
(6) رشيد يلوح، ص24، سابق.

ويصفهم وزير الداخلية الإيراني السابق علي أكبر محتشمي بالطلقاء، أو بمسلمي ما بعد الفتح، وقال إنهم قبلوا النظام الحالي وولاية الفقيه بعد وفاة الخميني وتولي خامنئي زعامة البلاد ليُحكِموا قبضتهم على مراكز السلطة والنفوذ[1].

وبحسب أحد المقربين من النظام الإيراني فإنّ أحمدي نجاد كان منتميًا إلى الحُجَّتِية، وكذلك جزء كبير من حاشيته، بل ومن أركان النظام الإيراني. يقول: «ويعرف معظم الإيرانيين أن شخصيات نافذة في النظام تخفي انزعاجها من التقارب الحاصل بين لندن وطهران باعتبار لندن مؤسِّسة البهائية في إيران، حتى ولو كان ذلك التقارب بمباركة خامنئي نفسه، وذلك واضح من تصريحات هؤلاء البارزين في الحُجَّتِية، منهم آية الله مصباح يزدي، وأبو القاسم خزعلي، والرئيس السابق أحمدي نجاد، ووزير العدل في حكومته غلام حسين إلهام، وقاضي القضاة الحالي صادق لاريجاني، والمدعي العام السابق سعيد مرتضوي، بالإضافة إلى شخصيات معروفة بالعداء لأفكار الخميني مثل حبيب الله عسكر أولادي، وممثل المرشد الأعلى في مؤسسة كيهان الصحفية حسين شريعتمداري، ورئيس مجلس الخبراء أحمد جنتي، وخطيب الجمعة المؤقت أحمد خاتمي. وتقف هذه الجمعية (الحُجَّتِية) وراء معظم الاغتيالات والتفجيرات التي حصلت في عهد الخميني بهدف إلقاء المسؤولية على عاتق منظمات سياسية وشن الحرب الأمنية ضدها. وتدّعي الحُجَّتِية أن لديها مُهِمّة دينية من جانب الإمام المهدي الغائب لإعداد المسلمين بشكل ديني متطرف لظهوره، ليس في إيران فحسب، بل في العالم كله»[2].

لكن رجل الدين الإيراني المحافظ حميد غريب رضا يرفض هذه المزاعم ويقول: «أحمدي نجاد لم يكن له سابقة في ذلك [يقصد تنظيم الحُجَّتِية]، وإنما من أجل أنه يذكر الإمام المهدي في بداية محاضراته، فقام بعض السفهاء وزعموا أنه من الحُجَّتِية. أنا أعرف الحُجَّتِية جيدًا، وكانوا ضد أحمدي نجاد»[3]. وهو ما أكده زعيم الحُجَّتِية الحالي افتخار زاده نفسه بقوله

(1) نجاح محمد علي: الحُجَّتِية يهاجمون انفتاح روحاني، سابق.

(2) نجاح محمد علي: الحُجَّتِية يهاجمون انفتاح روحاني على بريطانيا مؤسِّسة البهائية، ميدل إيست أونلاين، 9/ 10/ 2013م.

(3) حوار مع حميد غريب رضا، نوفمبر 2017م.

إن أحمدي نجاد لم يشارك طَوال عمره في أي جلسة من جلسات الحُجَّتِية[1].

والذي يترجح لدينا أن أحمدي نجاد لم يكن من الحُجَّتِية، وإذا تصادف انتماء بعض المقربين منه إلى الحُجَّتِية فهو انتماء قديم، ثمّ انشقوا عنها، لأن الحركة بطبيعتها لا تشارك في العمل السياسي، ولا تتغلغل سياسيًّا في أركان ومفاصل النظام، ومن أجل ذلك كفّ النظام عن ملاحقتها وممارسة الضغوط الكثيفة عليها، بيد أن الصِّراعات السياسية يتولد عنها اتهامات متبادلة بين التيَّارات، لإسقاطهم في نظر الجمهور والقواعد الشعبية، كما حدث مع حسين منتظري عندما أراد النظام الإيراني أن يتخلص منه تم اتهامه بأنه وهابي يتلقى الدعم من السعودية، بل وحدّدوا اسم ورقم بئر النفط المخصص له، مع أن منتظري من رفاق الخميني ومنظّر ولاية الفقيه الرئيسي.

سابعًا: مستقبل الجماعة

يزعم البعض أن للحُجَّتِية تجارة ضخمة تُقدّر بمليارات الدولارات سنويًّا، وتسيطر على شركات كبرى للبناء والاستثمار والبنوك الخاصة، حتى إن كثيرًا من المراقبين يدّعون أنها تفرض أو تملي قرارات على المرشد الأعلى، وأن أحمدي نجاد كان يمثل تمامًا لإرادتها، إلى جانب قيادات كبيرة في الحرس والتعبئة[2].

وهي قراءة بعيدة عن الواقع كثيرًا، فإنّ الحركة لا تمثل خطرًا سياسيًّا على النظام، ولا تشكل تهديدًا على وجوده المستقبلي، فالنظام قد خفف من ضغوطه عليها كثيرًا عما كانت عليه في عهد الخميني، واستفاد من سلبيتها كما استفاد الشاه منها من قبل. فالحركة وإن ظلّت موجودة بأفكارها وثقافتها في إيران اليوم إلا أنها تغذي الثقافة المهدوية الانتظارية فقط، ومِن ثَمّ التخديرية للجماهير تجاه السلطة السياسية، مما جعل السلطة في حالة مداهنة معها. ففي بداية الثورة كان الخميني في حاجة إلى تعضيد مُلكه الجديد، وترسيخ فكرته التي هي انقلاب على الفكر السياسي الشيعي برُمّته، مما جعله لا يتسامح مع أفكار مخالفة، لا سيّما التقليدية

(1) انجمن حجتيه، خرده فرهنگی سیاست گریز. http://rasekhoon.net/article/show/649691

(2) نجاح محمد علي: الحُجَّتِية يهاجمون انفتاح روحاني، سابق.

منها التي تثبط الجمهور عن المشاركة السياسية ومناصرة ثورته، علاوة على أن تلك الأفكار هي الأفكار المتصلة بطبيعة الفكر الشيعي وتضرب بجذورها إلى أُسسه وأصوله مما يجعلها قريبة من الجماهير وتمثل أصالة الفكرة ونقاءها بالنسبة إليهم، فاضطر النظام الإيراني وقتئذ إلى ملاحقتها وتكثيف الضغط عليها، أمّا اليوم وبعد استقرار النظام السياسي ونضوجه في التعامل مع مثل تلك التيَّارات وإمكانه توظيفها سياسيًّا واجتماعيًّا فالأمر اختلف. فمع إحكام النظام الإيراني قبضته على السلطة ومأسستها في مؤسسات الدولة لم يرَ مانعًا من وجود جماعة تؤمن بوجوب السمع والطاعة للحاكم الموجود، وفي نفس الوقت لا تطمح للوصول إلى الحكم ولا تمثل أي تهديد سياسي على النظام، بل ربما استفاد منها النظام في تثبيط الناس عن الثورة ضده كما فُعل بها في عهد الشاه.

وربما استفاد أيضًا النظام من الحُجَّتِية تشددهم المفرط ضد المخالف السنّي، وقطيعتهم للحداثة الغربية وانتقادهم لكلّ جديد. فخطابهم الديني والعقدي وخياراتهم الفقهية أقرب إلى تشدد خط الإمام، وتزداد مساحة الخلاف بين الجانبين في موقف الحُجَّتِية السياسي الرسمي الذي لا يعارض النظام السياسي ولا يؤيده، فهم في حالة توقف تامّ حتى ظهور الإمام.

وتبقى الحقيقة أن هناك خلافًا بين الجانبين، الحُجَّتِية والخمينية، في رؤية كل منهما لجذور المذهب ووظائفه وعقائده، فالمهدي المنتظر في خطاب الحُجَّتِية ليس هو المهدي في خطاب الخمينية، ورغم أنه رجل واحد فإن نظرة الفريقين لمهامه مختلفة. وحسب رجل الدين الإيراني حميد غريب رضا فإنّ مفهوم الانتظار تمّ تفسيره بتفسيرين: «أصحاب نظرية ولاية الفقيه لا يرفضون انتظار الموعود وإنما يفسرونه حركيًّا، ويرون إقامة الحكومة الصالحة الدينيَّة من أفضل مصاديق الانتظار. أما مدرسة الحُجَّتِية فيعتقدون بأنّ الانتظار حالة سكونية، في قضية الحكم السياسي، ولذا كانت هناك ضغوط سابقة عليهم من الحكومة أكثر، أما اليوم فخفت»[1].

وهنا يتضح الفرق بين الجانبين، فالحُجَّتِية وإن عملوا في ظلّ نظام ولاية الفقيه سياسيًّا إلا أنهم لا يدينون بالولاء المطلق لها ويعدّونها ممهدة لظهور

(1) حوار مع حميد غريب رضا، سابق.

المهدي، بخلاف القراءة الخمينية التي تعدّها ركنًا ركينًا من أركان المذهب، وتتعامل معها كغاية ونهاية وإن وظّفت هي الأخرى أحيانًا الفكرة المهدوية لصالحها، ولكن يبقى ما يمكن تسميته بـ«ثقافة التكيّف» كمحدّد رئيسي للعَلاقة بين الجانبين، وتظلّ الحُجَّتِية في خانة «نقد النظام»، ولا يمكن غير هذا، لأن التأسيسيات الفلسفية والفقهية مختلفة ومتباينة، بل ومتضادة بين الجانبين حتى ولو كانت «ثقافة التكيف» هي الحَكَم في العَلاقة.

وبعد وفاة محمود حلبي سنة 1997م، أعادت الجمعية نشاطها بقوة، ونظمت هيئاتها وتشكيلاتها، وقامت العناصر المنتمية إليها بإحياء فعاليات في كل مدن إيران، تحت غطاء الحسينيات وجلسات الأدعية وتفسير القرآن، وجذبوا عددًا كبيرًا من الأشخاص، لا سيّما من الشباب، في ظلّ الفشل السياسي والتردي الاقتصادي الذي تشهده إيران، مما أضاف رصيدًا شعبيًّا للحُجَّتِية من الناقمين على فشل النظام المتدثر بعباءة الدين، ولذا فإنّ الجماعة اليوم من أكبر التنظيمات الدينيَّة في إيران[1]، لكنها لم تجد أرضًا خصبة للتمدّد في العراق أو لبنان، فهي شبه غير موجودة تمامًا في عواصم التشيع العربي[2]، ويبقى مركزها الرئيسي ودعوتها الراسخة في إيران. ولعل السبب في ذلك أن الدرس الفقهي المعتمد في عواصم التشيع العربي حتى اليوم يُقرر عدم مشاركة الفقهاء في السياسة أو إقامة دولة قبل ظهور المعصوم.

والخلاصة أن الجماعة اليوم من أقوى التنظيمات الدينيَّة في إيران، ولا تريد الجماعة -استراتيجيًّا- المواجهة مع هذا النظام أو غيره، ولا يريد النظام حتى الآن -تكتيكيًّا- مواجهة الجماعة أو استئصالها من التربة الإيرانيَّة. ووطدت الجماعة عَلاقتها بفئات الشباب ورجال البازار، وعدد من الدوائر المؤثرة في الدولة. وبلغت الدولة مرحلة من الرشد في التعامل مع مثل

(1) حوار مع رجل الدين الإيراني حميد غريب رضا، نوفمبر 2017م.

(2) مراسلة إلكترونية بين المؤلف ورجل الدين العراقي فضاء ذياب، صاحب كتاب «الأبعاد التداولية عند الأصوليين مدرسة النجف الحديثة أنموذجًا»، 13 نوفمبر 2017م. وقال: «ليس لدينا مصادر موثقة عنها، معرفتنا بها إجمالية بأنها نشأت في إيران في أعقاب الانقلاب على حكومة مصدق على يد محمود حلبي، وسميت بالحُجَّتِية نسبة إلى الإمام المهدي الملقب بالحجة في أدبيات الشيعة، وأنها تعمل على التمهيد لظهوره، وكان لها مواقف مضادة من البابية والبهائية. والحركة متهمة من معارضيها بالانحراف السلوكي والعقائدي، وأنها أُسست بإشراف بريطاني، وأنها ترى أن التعجيل بظهور الإمام المهدي بإزالة العقبات من طريقه، وتُتهم بأنها تدعو إلى المعاصي ليكثر الفساد حتى يظهر المهدي ليزيله. والخلاصة أن المعلومات عنها عامة، لأنها ليس لها حضور في البيئة الشيعية اليوم [يقصد العراقية والعربية عمومًا]». انتهى من كلام رجل الدين العراقي فضاء ذياب.

تلك التيَّارات المناهضة لتأسيسياتها الأصولية والفلسفية، تارة بالتوظيف والاستغلال، وتارة بالتحجيم والإقصاء، لكن سياسة الاستئصال لا يمكن أن يلجأ إليها النظام إلا إذا تيقّن من تهديد حقيقي على وجوده وأمنه بسبب هذا التيار، وهو ما لا يمكن تحققه بسبب فلسفة التيار الذي يتبنى مبدأ السلبية السياسية.

والمؤكد أيضًا أن مثل هذه التيَّارات تأكل من الحواضن الشعبية والقواعد الجماهيرية للنظام، لكن الخمينية اليوم ليست في سدّة المعارضة ونشر الأفكار بين الجماهير ومِن ثَمّ الخوف من تآكل شعبيتها، بل في سدّة الحكم ورأس هرم السلطة، مما يجعلها مطمئنة جدًّا إلى أدواتها وقوتها، فبحسب حسنين هيكل: «أعتقد أنّ الثورة الشعبية بالمعنى الحرفي لهذا التعبير قد فات زمانها، ذلك أن اختراع الدبابات والمدافع المنصوبة على أبراجها قد قلب موازين القوى بين الجماهير الثائرة وبين السلطة الحاكمة»(1)، وتمّ تطبيق ذلك عمليًّا في أحداث الثورة الخضراء سنة 2009م، ومظاهرات الطلاب سنة 1999م، ولذا فيبدو أن النظام الإيراني مطمئنّ من هذه الناحية وواثق جدًّا في أدواته الأمنية والقمعية.

ثامنًا: الأُسس الفكرية للحُجَّتِية

الحُجَّتِية من التيَّارات الفكرية التي تمّ تجاذب مبادئها وأفكارها والادعاء عليهم بأمور يتبرؤون منها، ونحاول هنا رصد وتنقيح مبادئها وأفكارها بعيدًا عن التجاذبات السياسية.

1- انتشار الظلم وعموم الفواحش: تردّد بعض الكتابات المناهضة للحُجَّتِية أنّ من مبادئها العمل على نشر الفوضى والظلم، وانتشار الفواحش، وتفشي الاستبداد وخراب العمران، تسريعًا لوتيرة ظهور المهدي، ولأن ظهوره يعدّ حجة بعد اختبار جميع أنواع الحكومات والحكام وفشلهم وتهيئة المجال لقبول حكومة المهدي من قبل الناس(2). ولكن الجماعة تنفي ذلك، وتقول إنّ عقيدتها في المهدي كسائر عموم الشيعة، وإنّها لا تعمل على انتشار الظلم، حتى ولو اعتقدت أنّ المهدي سيملأ الأرض عدلًا كما مُلئت جورًا، فهم

(1) حسنين هيكل: مدافع آيات الله، ط/ دار الشروق القاهرة 2009م، ص7.

(2) انجمن حجتيه چيست؟ ونظر آيت الله خامنه درمورد اين افراد چه ميباشد؟.
http://www.pasokhgoo.ir/node/29111

يقولون: «نحن لم نقُل بنشر الفساد تمهيدًا لظهور الإمام المهدي»[1]. ويبدو أنّ هذا الأمر كان مشتهرًا عنهم، بغض النظر عما إذا كان هذا فعلًا عقيدة من عقائدهم أو عقيدة لبعض أجنحتهم، لكن الراجح أن أجنحة عنيفة منهم اعتقدوا هذا في فترة من الفترات، وربما اعتنق هذه الفكرة الجناح الذي انشقّ احتجاجًا على حلّ الحلبي للتنظيم، فخلط بعض الباحثين بين الجناح العنيف المنشق والجماعة الأمّ المنحلة. ولقد شنع الخميني نفسه على تلك المقولة، مقولة انتشار الظلم وعموم الفواحش، مما يؤكد أن الفكرة كانت موجودة على الأقل من بعض الأجنحة، وشنع الخميني عليها، وربما وظفها سياسيًّا لكسب الأرض من تحت أقدام خصومه، وتعمد الخلط بين الأجنحة العنيفة والمسالمة. يقول الخميني: «هناك مجموعة أخرى أيضًا لديهم طرحهم، هو أن يتركوا المصيبة تزداد حتى يظهر المهدي المنتظر، فمن أجل أي شيء سيأتي المهدي المنتظر؟! عليكم بتسوية هذه الانحرافات، وعليكم أن تزيلوا هذه التقسيمات من أجل الله إذا كنتم مسلمين، وعليكم أن تدخلوا في هذه الموجة التي تقود الأمّة حاليًّا وألا تتحركوا عكس اتجاه هذه الموجة حيث ستكون أيديكم وأرجلكم مكسورة»[2]. لكن المؤكد أيضًا أنّ الجماعة الأمّ قد تراجعت -أو لم تؤمن من البداية- عن هذا الفكر نتيجة الضغط الذي واجهته في عهد الخميني ثمّ وفاة مؤسسها محمود الحلبي، فبدأت بالظهور في ثوب جديد بعد سنة 1997م، بزعامة افتخار زاده[3]، الذي نفى نفيًا قاطعًا سعي

(1) حوار مع رجل الدين الإيراني حميد غريب رضا، 16 نوفمبر 2017م.

(2) انجمن حجتيه چيست؟ ونظر آيت الله خامنه درمورد اين افراد چه ميباشد؟، سابق.

(3) ولد سيد حسن افتخار زاده سبزواري عام 1936م في سبزوار، تلقى تعليمه الأول في مسقط رأسه، وتعلم في الحوزة العلمية بمدينة سبزوار ثم انتقل إلى الحوزة العلمية بمشهد، حيث تتلمذ على يد محمد تقي أديب النيسابوري، وحجت هاشمي، وأحمد مدرسي، وأحمد مهدوي دامغاني، وحسين وحيد خراساني، وسيد أبو الحسن الشيرازي، كما درس الفقه والأصول على يد محمد هادي ميلاني. وحصل عام 1964م على الدبلوم من كلية العلوم العقلية والنقلية (كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية) بجامعة طهران. ثم حصل على دورة الوعظ والتبليغ بنفس الكلية، كما حصل على ليسانس الفلسفة والحكمة الإسلامية عام 1970م من كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة الفردوسي بمحافظة مشهد. وقد حصل على ماجستير في الفلسفة والحكمة الإسلامية عام 1974م وكانت رسالته هي ترجمة وتحقيق لشرح الهداية لابن أثيريه، كما حصل على الدكتوراه في نفس المجال عام 1990م بسبب تعطل الدراسة لفترة نتيجة الثورة الثقافية، وكانت رسالته بعنوان «العدل الإلهي في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام». وله مؤلفان هما: فهرسة المقالات والكتب الفلسفية، ومقالات حول إمام الزمان. كما قام بترجمة عديد من المؤلفات، نذكر منها: تاريخ الغيبة الكبرى، تأليف سيد محمد صدر، وكلمة الإمام المهدي تأليف سيد حسن شيرازي، وفاطمة الزهراء بهجة قلب المصطفى تأليف أحمد رحماني همداني. http://cutt.us/BmLh. قبل وفاة الشيخ محمود الحلبي عام 1997م، أعلن أن افتخار زاده هو نائبه وترك إدارة الجمعية لخمس أشخاص نذكر منهم افتخار زاده، وأصغر صادقي، وجواد مادرشاهي، وسجادي، والشخص الخامس غير معروف. وكان افتخار زاده أحد الأصدقاء القدامى لـ«علي خامنئي»، ويعدّ كتاب «مقالات حول إمام الزمان» لافتخار زاده من أهم كتب الحُجَّتِية، وقد ألقى افتِخار زاده عدة خطب ضد الخميني لدرجة أنه تم اعتقاله لفترة قصيرة عام 1988م بسبب إهانته لشهداء الحَرب والثورة ثم أُطلق سراحه مرة أخرى. http://cutt.us/Pj8ai. كان مجلس قيادة جمعية الحُجَّتِية يتشكل من

←

الجماعة لنشر الفوضى والفواحش.

2- معارضة تشكيل الحكومة الإسلامية: لم ترَ الحُجَّتِية وجوب إقامة حكومة إسلامية في زمن الغيبة، وارتأت أن هذه من مهمات الإمام الغائب، مما جعلها في خانة استهداف الخميني قبل الثورة وبعدها. فرؤيتهم في زمن الغيبة -حسب رجل الدين الإيراني حميد غريب رضا- عدم جواز الثورة أو إقامة الحكومة، لأنهم يرون ويعتقدون أن شرعية الحكم السياسي خاصة بالإمام المعصوم، وهذه الفكرة هي التي رفض الخميني حصريتها في زمن الغيبة[1]. ويقول مؤسس الجماعة في هذا الصدد: «فالعادل يخطئ أحيانًا، فلا يمكن إعطاء دم الشعب وماله وعرضه وشرفه لأحد يخطئ، لا يمكن إيداعها لأحد تتحكم فيه الرغبات والهوس[2]، يجب أن يتم إيداع شرف

خمس أشخاص منهم سجادي وافتخار زاده، وهما ناشطان من مرحلة ما قبل الثورة الإيرانية، ولا شك أن افتخار زاده يعدّ شخصية روحانية، فقد تتلمذ على يد الشيخ الحلبي حتى حل محله، وكان قبل الثورة الإيرانية يتحدث هو والشيخ الحلبي بقوة ضد الخميني، ولكن بعد الثورة زادت أحاديث افتخار زاده ضد الخميني، وكان على عداء مهين معه، وقد يعدّ هذا هو سبب عدم رئاسته للجمعية آنذاك، وكان يدير الجمعية آنذاك خمسة أشخاص هم سجادي وتاجري وافتخار زاده وشخصان آخران بالجمعية، ولكن افتخارزاده كان يتمتع بدور روحاني أعلى. http://cutt.us/cyb7m. وقد أورد افتخار زاده في كتابه «مقالات حول إمام الزمان» فصلًا كاملًا لإثبات خطأ نظرية نشر الظلم من أجل التعجيل بظهور المهدي وندد بهذه النظرية بشدة، وإن طرح هذا الأمر في مؤلفات الجمعية الأخرى يوضح أن الجمعية تحاول الدفاع عن نفسها وإزالة التهم عن أقوالها. كان من ضمن مبادئ جمعية الحُجَّتِية هو معارضتها للفلسفة الإسلامية والفلاسفة المسلمين ومنهم الخميني والعلامة طباطبائي وملا صدر وغيرهم، وكان لهم فكر مناهض للفلسفة المتشددة والمتطرفة، بينما كان أحد رؤساء الجمعية هو افتخار زاده عضو الجمعية الملكية للفلسفة. كانت إدارة الجمعية تتم طوال فترة الشيخ محمود الحلبي من خلال الشيخ الحلبي ولكن في أواخر حياته بسبب طعنه في السن كان افتخار زاده يدير الأعمال التنفيذية، وقد نفى بصراحة نظرية فصل الدين عن السياسة ولم يعدّها ضمن عقائد أعضاء الجمعية، كما رفض نظرية وجوب امتلاء العالم بالظلم لظهور المهدي، وقد أنكر افتخار زاده إدارته لجمعية الحُجَّتِية، قائلًا إن الشيخ الحلبي ترك إدارة الجمعية لعشرة أشخاص وإنه مجرد رجل دين وإمام. ويعدّ افتخار زاده أن الأصل في شؤون الحكومة وسائر الأمور الاجتماعية هو رأي مراجع التقليد. عمل افتخار زاده في الجمعية الملكية للفلسفة تحت إشراف فرح بهلوي. http://cutt.us/EnZLG. ولد افتخار زاده في سبزوار، وتلقى دروسه الحوزوية لدى وحيد خراساني وميلاني، حصل على رسالة الماجستير بإشراف مطهري والشهيد مفتح، وحصل على الدكتوراه تحت إشراف الدكتور حائري، وكان أحد أعضاء جمعية الفلسفة الملكية، وعمل بهذه الجمعية برئاسة حسن نصر وتحت إشراف فرح بهلوي. انضم افتخار زاده عام 1960م إلى صفوف سجادي المناهضة للبهائية في مشهد، ثم بدأ يلقي خطبًا مناهضة لهذه الفرقة الضالة في كل أنحاء إيران. وصل إلى طهران عام 1972 وكان له نشاط في الجمعية الموجودة في شابور. وفي عام 1988م تم إلقاء القبض عليه بسبب إهانته للشهداء وبعض المقدسات الدينية. قام افتخار زاده في أحد الاجتماعات التي عقدت في قسم العلوم السياسية في مكتب الدعاية الإسلامية في قم في عام 2008م بإنكار تعصب جمعية الحُجَّتِية ومناهضتها للعقلانية من خلال دلائل منها التواصل مع التنويريين ووجود قسم الفلسفة في الجامعة. وكان افتخار زاده مدرس فلسفة في مشهد، ثم انضم إلى مهدي اصفهاني، وكان ملا متعلمًا وواعظًا مطلعًا، فكان أحيانًا يقرأ من المنبر 200 أو 300 بيت من الشعر الفارسي والعربي، كما كان يقرأ نحو 50-40 حديثًا. وكان افتخار زاده دائمًا ما يشير إلى فتوى وجوب محاربة البهائية من قبل مراجع التقليد، كما أنكر نظرية وجوب امتلاء العالم بالظلم من أجل ظهور المهدي، كما كان يعدّ رأي مراجع التقليد هو الأصل، وهذا يوضح عدم ميل الجمعية إلى سياسة الخميني. وكان معارضو الجمعية ينشرون من وقت لآخر نقدهم لهذا التيار الفكري، وقد أثير أمر جمعية الحُجَّتِية مرة أخرى مع فوز أحمدي نجاد بالرئاسة وانضمامه إلى جمعية الحُجَّتِية، بينما اعترف افتخار زاده أن أحمدي نجاد لم يشارك طوال عمره في أي جلسة من جلسات جمعية الحُجَّتِية. http://cutt.us/grQPL.

(1) حوار مع رجل الدين الإيراني حميد غريب رضا، 16 نوفمبر 2017م. «مراسلة إلكترونية».

(2) هنا يقرر الحلبي استحالة إقامة الدولة الإسلامية في ظلّ الاكتفاء بالكوابح الداخلية لشخص الحاكم/ الفقيه، لأنه مهما

←

الشعب وعرضه وروحه وأمواله لشخص لا يرتكب الذنوب، ولا يخطئ. الخلاصة أنه يجب إيداعها لشخص معصوم. إن شاء اللّٰه تعالى وبلطف اللّٰه يكون الحاكم الإسلامي هو الحاكم الإلهي المعصوم من كل خطأ ومن كل ذنب، وهو المهدي المنتظر»[1].

3- رفض ولاية الفقيه: إذا كانت الحُجَّتِية لا تعترف بشرعية الحكومة في زمن الغيبة، فمن البدهي أن ترفض ولاية الفقيه بقراءتها الخمينية، وتعدها افتئاتًا على حقّ الإمام المعصوم، لأنّ من شروط الحاكم عندهم أن يكون معصومًا كاملًا مؤهلًا حتى يمكنه إجراء الأحكام الشرعية، وهذا لا يتوفر إلا في المهدي الغائب.

4- ولاية مراجع التقليد: تأسست الحُجَّتِية بمباركة مراجع التقليد لمحاربة البهائية، وبعد نجاح الثورة الخمينية وجدت الحُجَّتِية نفسها في مأزق بسبب رفضها للطرح الخميني، فهي إما أن تواجه النظام الجديد وتتعرض لعمليات ملاحقة واستئصال، وإمّا أن تتجاهل الأحداث السياسية تمامًا وتكتفي بكونها جماعة دينية، وهذا ما فعلته، بيد أنّها وإن لم تؤمن بالعمل السياسي فإنّ كونها تنتظر الإمام الغائب لإقامة حكومة العدل وعدّ ذلك مرتكزًا في مفاهيمها ودعوتها هو جزء من العمل السياسي، فاضطرت الحركة إلى تبني صيغة «ولاية عامة مراجع التقليد»، في مقابل «ولاية الفقيه»، أي من خلال تعميم الولاية كانوا يرغبون في أن يكون لجميع المجتهدين الولاية وأن يكون بينهم فقيه يعرف على أنه الفقيه الأعلم، ولكن لا يكون على رأس جميع قوى الحكومة ودعت لفصل القيادة عن المرجعية[2]، وهذا يقتضي أنّ رأي المرشد لو تعارض مع رأي المراجع قُدّم رأي المراجع، وهو خلاف رأي الخميني من تقديم رأي الولي الفقيه على رأي كل المراجع وقت التعارض. وهنا حاولت الحُجَّتِية أن توازن بين رأي القيادة/ المرشد ورأي المرجعية الممثلة في مراجع وفقهاء التقليد، على الأقل في غير الأمور السياسية، فحاولت تقليم أظافر القيادة في الأمور العبادية وكل ما هو غير سياسي، أي تحويل القائد تلقائيًّا

كان عادلًا فله رغبات تطرأ عليه، وشهوات تتحكم فيه، وبدلًا من أن يطالب الحلبيّ بإضافة الكوابح الخارجية التي ترشّد وتمؤسس منظومة الحكم، كما فعل الدستوريون ومن تبعهم منذ عهد النائيني، إذا به ييأس من النموذج القائم، ويطالب بإضافة السلطة للمعصوم وحصريتها فيه وحده.

(1) انجمن حجتيه چه اعتقاداتى دارد؟ اگر مى شود چند تا از انجمن حجتى ها در مشهد نام ببريد؟. سابق.

(2) انجمن حجتيه چيست؟ ونظر آيت الله خامنه درمورد اين افراد چه ميباشد؟، سابق.

إلى رئيس جمهورية ونزع ولاية الفقيه من مضامينها تلقائيًّا، وهي قريبة جدًّا من نظرية «شورى الفقهاء» لمحمد مهدي الشيرازي، إلا أن نظرية الشيرازي تتحدث عن شورى الفقهاء ومراجع التقليد في كل الشؤون حتى السياسية منها. لكن لم تتكلل تلك النظرية بالنجاح نظرًا لتشبث نظام ولاية الفقيه بطرحه السياسي ونظرته الشمولية لمهمة الولي الفقيه، فليس عنده أي استعداد للحدّ من صلاحياته على المستوى السياسي أو الديني، لأنه يستمد قداسته من مهامه الدينيَّة، وأي اهتزاز في تلك المهام سينتج عنه خلل في المهام الأخرى المبنية على توظيفه للدين وتسييسه للمذهب.

5- فصل الدين عن السياسة: آمنت الجماعة بفصل الديني عن السياسي، وأكدت أنّ أي عضو من أعضائها يشارك في العمل السياسي لا يمثل رأي الجماعة ولا توجهاتها، وإنما يعبر عن رأيه الشخصي. ولكن الجماعة مارست التقية السياسية تجاه الثورة بعد نجاحها خوفًا من الملاحقات، وهذا لا يعني أنها آمنت بخلط الديني بالسياسي بقدر ما هدفت من وراء ذلك إلى إيجاد موضع قدم لها في الساحة الجديدة، وضمان مساحات للعمل الديني والدعوي الذي تؤمن به.

وموقفها من عَلاقة السياسي بالديني هو الذي ألّب عليها الخصوم بصفتها أداة تنويم للجماهير، ولكن تبدلت تلك النظرة من النظام السياسي وأمكنه التعايش معها، خصوصًا أنها لا تمثل أي تهديد مباشر على مستقبل النظام السياسي، فارتأى إمكانية الإفادة منها، بل وتوظيفها في خدمته أحيانًا.

وأخيرًا.. يمكن القول إنّ الحُجَّتِية اليوم أكبر تنظيم هرمي ديني غير سياسي في إيران، ووطدت عَلاقتها بالبازار، وبرجال المال والأعمال، وقطاع كبير من رجال الدين، ويقلد كثير من أعضائها مرجعية وحيد الخراساني، وتمتاز عَلاقتهم بالمؤسسة الدينيَّة بالهدوء، وكذلك عَلاقتهم مع النظام السياسي الإيراني رغم تحريمهم العمل السياسي أو إقامة دولة في ظل غياب المعصوم.

الفصل الخامس

«المهدوية» والتوظيف السياسي في إيران

نسعى في هذا الفصل إلى رصد معالم التوظيف السياسي لعقيدة المهدوية في السياسة الإيرانيَّة، ودورها في تثوير المذهب، وشرعنة تمدّد الدولة الإيرانيَّة خارج أراضيها، والزجّ بالشباب الشيعي في معارك خارج أرضه، بعد أن كانت نفس العقيدة من أدوات جماعات فقه الانتظار برهة من الزمن، وكانت أمدًا طويلًا مُعبّرة عن الفقه السياسي الشيعي الرسمي والتقليدي المتوارث والمستقر حوزويًّا وفقهيًّا وفلسفيًّا، لكن حدث طروء على هذا الفقه، فقد انقلبت إيران ما بعد الخميني على وظيفة المهدي المعروفة شيعيًّا، وجعلته مطية لأغراض سياسية، تحت مزاعم تحضير البيئة الخصبة لظهوره. فاستحال الأمر من الانتظار إلى تحضير البيئة الخصبة والأجواء المناسبة لحضوره عبر التجييش والعسكرة وتأسيس الميليشيات.

وقد وضحنا في الفصول الماضية موقف الحركات والتيَّارات الدينيَّة من إقامة دولة في ظل غياب المهدي، وكيف أنّ غياب المهدي هو أساس الاستدلال لتلك التيَّارات على وجوب الانتظار، وعدم تجويزها للقيام بمهامه السياسية والثورية. ويبقى المهدي هو حجر الزاوية الذي ينبني عليه التشيع بشقيه السياسي والتقليدي، فهو متجاذَب بين كل الأطراف على الساحة الشيعية، فالمهدويون ليسوا فرقة واحدة، بل إن الشيعة كلهم مهدويون، بيد أن الوعاء الذي ينطلقون منه يختلف من تيار إلى آخر، ولذا نسعى في هذا الفصل إلى التفصيل في تجاذب هذه العقيدة سياسيًّا مما تسبب في تكوين الفرق، وبروز التيَّارات، والخلافات.

أولًا: المقاربات الشيعية لغياب المهدي

في فضاء الفكر الشيعي الاثنا عشري ثلاث مقاربات في فقه الدولة في أثناء غياب المهدي:

1- المقاربة التقليدية: خلاصة هذه المقاربة هي وجوب انتظار ظهور الإمام الغائب وامتناع المشاركة السياسية حتى ظهوره، والتمهيد لظهوره يكمن في عقيدة الانتظار، ومِن ثَمّ الابتعاد عن شؤون الدولة والحكم والسياسة. وهذه المقاربة هي المعتمدة من فقهاء الخطّ الإمامي قديمًا وحديثًا، حتى قدوم الخميني، وتتبناها مدرسة النجف وقطاع كبير في قم ومشهد، حيث الأخباريون والتفكيكيون والحُجَّتِيون والأصوليون التقليديون. وظلّت المدرسة

الشيعية تعتقد بأنّ الفقه هو القادر على تقدّم الأمم، وأنّ النصّ السلطوي أمر أُغلِق تمامًا[1]، وأنّ أي «راية تخرج قبل خروج المهدي هي راية ضلال، أو كل رايةَ تُرفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يُعبد من دون اللّه»[2]، ومِن ثَمّ وجب الانتظار حتى خروج المهدي المنتظَر وعدم المشاركة السياسية حتى ظهوره. وهؤلاء أصحاب نظرية «الانتظار».

2- مقاربة الدستوريّين: وهي التي طرحها النائيني وفقهاء الثورة الدستورية[3] بامتدادها حديثًا، وما زالت هذه المقاربة هي الخطّ المعتمد لدى الإصلاحيّين الشيعة في إيران ولبنان، وبعض الحركيّين في العراق. وتتمثل في الدعوة إلى المشاركة السياسية الدينيَّة المدنية، واحترام سيادة القانون وسلطة الشعب، حتى ظهور المهدي، أي إنّ هذه المقاربة حالة وسط بين نظرية الانتظار ونظرية التمهيد.

3- المقاربة الثورية: وهي التحوّل الذي أدخله الخميني على الفكر الشيعي والميراث الحوزوي والدرس الفقهي والعقدي، وتمثّل هذه المقاربة انقلابًا واضحًا على الخطّ العامّ للتشيّع، ذلك لأنها أحلّت نظرية التمهيد محلّ نظرية الانتظار. لكن هذه المقاربة بدأت ببذور عند الكركي والنراقي وغيرهما ممن رأوا النيابة العامة عن المعصوم، لكن النيابة العامة لم تكن مثل ولاية الفقيه في شمولية المهام والوظائف.

والذي يَعنينا في هذه الورقة هو التركيز على المقاربة التي تبنّاها الخميني، إذ مثّلت انقلابًا واضحًا في الفكر الشيعي على المستقرّات والأعراف المذهبية الراسخة، ومأسست لحالة تثوير وفوضى في المنطقة كلّها، وما زال الإقليم يئنّ من تلك النظرية غير المسبوقة في الفكر الآيديولوجي عامّة والشيعي خاصّة.

ثانيًا: الانقلاب على الميراث الشيعي

الملمَح المهمّ هنا أنّ عقيدة المهدي الشيعية كانت مدعاة طَوال التاريخ الشيعي إلى ابتعاد الجماهير الشيعية عن السياسة وتبنّي نظرية «الانتظار»

---

(1) صلاح جواد شبر: ثيولوجيا التشيع السياسي، ط/ الرافدين 2017م، ص408.

(2) شبر: ثيولوجيا التشيع، ص281.

(3) راجع: الميرزا محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص254 وما بعدها، ط/ المركز الثقافي العربي 1999م، تقديم توفيق السيف «ضد الاستبداد»، وطبعة عبد الجبار الرفاعي، ص109 وما بعدها، ط/ التنوير 2014م.

التي تَعني عدم المشاركة السياسية أو حتى المطالبة بحكم ديني، لأنّ إقامة الدولة وما يتبعها من إقامة حدود وفرائض وإعلان جهاد من حقّ الإمام الغائب فقط، وليس لأحد أن يحلّ محلّه في شؤون السياسة والحكم، لأنّ إمام الزمان هو الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت ظلمًا وجورًا. أمّا البشر فمهما بلغوا من صفات الكمال فلا يمكن أن يملؤوا الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جورًا[1]. وكان الخطّ الرئيسي للتشيّع سائرًا على هذا الدرب، بل إنّ أئمّة الشيعة الكبار ألزموا أتباعهم السمع والطاعة لكلّ حاكم، عادلاً كان أو ظالمًا، سُنّيًّا كان أو شيعيًّا، وحرّموا الخروج على الدولة، فالإمام موسى الكاظم (128-183ه) -الإمام الثامن عند الشيعة الإمامية- يأمر الشيعة بطاعة السلاطين على كلّ حال «فإن كانوا عُدولاً فليسألوا اللّه إبقاءهم، وإن كانوا جائرين فليسألوا اللّه صلاحهم»[2]، وهو نفسه ظل منعزلاً عن السياسة وشؤون الحكم[3].

وقد سنحت الفرصة لفقهاء الإمامية في مراحل كثيرة أن ينقضّوا على السلطة، لا سيّما بعد أن تسنّم بعضهم مراكز متقدّمة في بنية السلطة العباسية والأموية، مثل الشريف المرتضى في دولة آل بويه، ومع ذلك فلم يفعل ذلك، «لأنه لا يعرف ما هو شرع السماء، أو دولة العدل، مع غياب شبه كامل لتوصيف تلك الدولة الفاضلة التي تجدها مكتوبة في أدبيّات الفارابي وأفلاطون، فكلّ من تصدّى للتلبّس بهذه المهمّة كانت نتيجته لعنة الإمام/ المهدي الغائب»[4].

وكانت هناك أكثر من فرصة على مَرّ التاريخ لفقهاء الإمامية عُرضت عليهم من الثوّار أو من الحكّام أنفسهم، فكان موقفهم واحدًا لم يتبدّل وهو أنّ «كل دولة دون وجود المعصوم هي دولة لا شرعية وغصبية»[5].

فنظرية الانتظار كانت هي الميراث الحوزوي الشيعي المعتمد طَوال التاريخ كلّه حتى قدوم الخميني في إيران، فانقلب على الموروث الشيعي، وحوّل رؤية

---

(1) راجع: بدر الإبراهيم ومحمد الصادق، الحراك الشيعي في السعودية، ط1/ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص18 وما بعدها. وراجع: عبد الجبار الرفاعي، مفهوم الدولة في مدرسة النجف، ط1/ مركز دراسات فلسفة الدين بغداد، 2014م.

(2) الصدوق، إكمال الدين، ص361. وراجع: أحمد الكاتب، التشيع السياسي والتشيع الديني، ط1/ مؤسسة الانتشار العربي 2009م، ص297.

(3) السابق، نفس الموضع. وراجع: توفيق السيف، ضد الاستبداد، ط/ المركز الثقافي العربي، ص27.

(4) صلاح جواد شبر: ثيولوجيا التشيع، ص280.

(5) شبر: ثيولوجيا التشيع، ص281. وراجع: فهمي هويدي، إيران من الداخل، ط2/ دار الشروق 2014م، ص79.

الجمهور الشيعي للعقيدة المهدوية من الانتظار إلى تمهيد الأرض لقدومه، مما يعني إشعال الحروب في المنطقة، والتوسّع في السيطرة على مقدّرات دول الجوار، ودعم الطائفة الشيعية في بقاع شتى في الشرق والغرب على حساب الأكثرية السنّية وعلى حساب الدولة الوطنية. فلم تكن الثورة الإيرانيَّة بمثابة انقلاب على الدولة الوطنية والتعدّدية السياسية فقط، بل أيضًا على مستقرّات المذهب الشيعي، وخطوطه الرئيسية، وقواعده العامّة الكلّية، «فقلبت موازين القوى داخل المنظومة الفكرية الشيعية في شقّها السياسي والاجتماعي، فما بعد الخميني ليس كما قبله»[1].

فبعد أن كان المهدي عقيدة شيعية مدعاة للسكون والخضوع والابتعاد عن العمل السياسي في الأعراف الشيعية، صارت عقيدة المهدي مدعاة للثورة والخروج والاقتتال والتدخّل في الدول الأخرى، لتهيئة الأرض لقدومه[2]. وبعد أن كان الفقه الكلاسيكي الشيعي يؤمن بعقيدة الانتظار وأنّ المهدي هو الذي سيُقيم دولة العدل، وأنّ التمهيد لظهوره يكون فقط بالانتظار، وأنه كلّما مُلئت الأرض ظلمًا كان ذلك مدعاة لخروجه كي يملأها عدلًا، صار الفقه الثوري الخميني يؤمن بفكرة التثوير تمهيدًا لظهوره، وأنه لا بُدّ من نُصرة المستضعفين في كلّ مكان، تمهيدًا لظهوره. فالانتظار في القراءة الخمينية هو العمل والتمهيد والإعداد للظهور، وذلك بإقامة الدولة في عصر الغيبة[3]، وهو التفسير الذي لم يكن موجودًا طيلة أربعة عشر قرنًا من الزمان، منذ نشأة التشيّع في العصر الأوّل وحتى قراءة الخميني لمفهوم الانتظار. فقد أمدّ الخميني التشيعَ السياسي بدينامية وحركية، بعقيدة المهدي المنتظَر عبر التفسير السياسي للدين وعَقْدَنة المذهب[4]، وهو ما يُعَدّ خللًا منهجيًّا وعلميًّا، أو ما يُسمّيه البعض بنظرية «الوثبة الفجائية»، ويُقصَد بنظرية الوثبة الفجائية الانتقال بين عناصر العلم وحقوله، بل ربما عناصر الموضوع ذاته دون وسائط أو روابط توثّق الصلات بين حلقاته، فيحدث الانتقال من نتيجة

(1) الحراك الشيعي، ص20.

(2) وصار التشيع في شقه السياسي «عقيدة قتال لا هدنة فيه، قتال يعود إلى أربعة عشر قرنًا، وهو متجذر عميق في نفوس المؤمنين (يقصد الشيعة)». إحسان نراغي: من بلاط الشاه إلى سجون الثورة، تقديم محمد أركون، ط4/ دار الساقي 2015م، ص28.

(3) أحمد الكاتب: تطوّر الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، ط6/ مؤسسة الانتشار العربي 2008م، ص14.

(4) إحسان نراغي: من بلاط الشاه، ص29.

إلى نتيجة، ومن مقدمة إلى نتيجة، دون أي براهين قطعية وأدلّة يقينية، لا سيّما إذا كان البحث في المجال العقائدي الذي لا يحتمل الظنّ[1].

هذه النظرية تتجلّى في البحث المهدوي عند الشيعة، فنجد رفضًا لاستخدام العقل أمام افتراضات موروثة أُقحمت في البحث المهدوي، فيُقال بأنّ الأرض لا يجوز أن تخلو من إمام، أي من حكومة ودولة، وأن الإمام -الرئيس أو الخليفة أو القائد- يجب أن يكون معصومًا ومعيَّنًا من قِبل اللّه، ثمّ الانتقال إلى نظرية الغيبة والانتظار، التي تؤيد فكرة غيبة الإمام المعصوم. والسؤال هو: لماذا يغيب ويختفي ولا يظهر ليقود المسلمين ويؤسّس الحكومة التي لا بدّ منها، ما دام أنّ الأرض لا يجوز أن تخلو من إمام؟ فالغيبة إذًا تناقض صارخ -بعبارة أحمد الكاتب- مع وجود الإمام الذي يفترض أن يتصدّى لقيادة المسلمين، ولا يجوز له أن يغيب عن الساحة، كالوجوب العقلاني لوجود ضبّاط المرور في التقاطعات والمحاور والميادين، وأنّ غيابهم يُعَدّ تناقضًا تامًّا مع قاعدة «لا بُدّ من تعيين الدولة لضبّاط المرور»، ولا يفيد وجودهم خلف ستار دون قيامهم بمهامّهم، فرفضوا استخدام العقل هنا مع أنهم استخدموه في مقدّمات من قبيل: «ضرورة وجود الإمام»، و«ضرورة كونه معصومًا»، و«ضرورة كونه معيَّنًا من قِبل اللّه»[2]. فهذه الفجوات ومناطق الفراغ العلمية والمنهجية هي ما تُسمّى بنظرية الوثبة الفجائية، وهي من أمارات الخلل المنهجي الذي يحدث من خلاله الالتفاف على الحقيقة العلمية لإيهام المتلقي بما ليس كائنًا في نفس الأمر. أيضًا هُم يقرّرون وجوب وجود وظهور الإمام من أجل إقامة العدل كي تمتلئ الأرض عدلًا كما مُلئت جورًا، ومن أجل تطبيق الشريعة الإسلامية وقيادة المسلمين، والإفتاء لهم وحلّ مشكلاتهم التشريعية[3]، ويقفزون على الحقيقة التاريخية أنّ الأئمّة حتى في حياتهم لم يشاركوا في الحكم والسياسة، وأنّ إمامتهم كانت إمامة دعوة وإرشاد[4]، فكيف يُجمَع بين الأمرين؟ وهو ما جعل المدرسة النجفية تتمسّك بفلسفة «الانتظار» حتى اليوم، وعندما حاجج الخميني آية اللّه محسن الحكيم سنة 1965م وطلب منه اتخاذ موقف ضدّ الشاه والسفر إلى إيران

(1) راجع: عبد الجبار الرفاعي: تطوّر الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، ط2/ دار الهادي 2005م، بيروت، ص35.

(2) راجع: أحمد الكاتب، تطوّر الفكر السياسي الشيعي، ص175، 158.

(3) أحمد الكاتب: تطوّر الفكر السياسي الشيعي، ص157.

(4) راجع: قاسم شعيب، العقل السياسي الإسلامي، ط1/ مؤسسة الانتشار العربي 2014م، ص186 وما بعدها.

للاطلاع على الأوضاع بنفسه، قال له الحكيم: «وما الذي يمكننا عمله؟ وما تأثير ذلك؟»، فقال الخميني: «له أثر قطعًا، فنحن بهذه الانتفاضة أوقفنا المخطّطات الخطيرة للحكومة، كيف لا أثر له؟! إذا اتّحد العلماء فسيكون ذلك مؤثرًا»، فقال الحكيم: «إن كان فيه احتمال عقلاني فلا بأس بالتحرك بطريقة عقلانية». ومما قاله الخميني للحكيم: «ألم تقدّم ثورة الحسين بن علي -عليه السلام- خدمة مؤثرة للتاريخ؟»، فقال الحكيم: «وماذا تقولون عن الإمام الحسن؟ إنه لم ينهض؟»، فقال الخميني: «الحسن لم يجِد الأنصار»، فقال الحكيم: «وأنا لا أرى عندي من يطيعني»[1].

واستمرّ هذا النهج من حوزة النجف حتى اليوم، الذي لا يرى قراءة الخميني للمنظومة الشيعية بأكملها، ولا يرى أهلية الفقهاء للحكم والبروز للشأن السياسي، فضلًا عن التصادم بين رجال الدين والسلطة، ومِن ثَمّ بقي المهدي هو المخوَّل فقط بشؤون الحكم والحدود وإدارة الدولة، ومِن ثَمّ بقيت عقيدة الانتظار ثابتة لا تتبدّل، بخلاف الخميني الذي يرى وجوب تصدّر الفقيه في الشأن العامّ والحكم، وأنّ عليه واجبات تمهيد الأرض لظهور المهدي، وأنه نائب عن المهدي طيلة فترة غيابه.

ثالثًا: إحلال نظرية «التمهيد» محلّ نظرية «الانتظار»

كان للانقلاب على الميراث الفقهي والعقدي في الدرس الحوزوي أثر كبير على مسار التشيّع برمّته، إذ حلّت -بذكاء تامّ- نظرية «التمهيد» محلّ نظرية «الانتظار» في الحوزة الدينيَّة بمدينة قم[2]، ومِن ثَمّ فتفريخ العلماء سيكون وفقًا لتلك النظرية، وقد حدث ذلك بموازاة مأسسة نظرية التمهيد/ القراءة الخمينية في مؤسسات الدولة التعليمية والثقافية والتربوية. هذا التحوّل، بل الانقلاب، في الفكر العقدي الشيعي الموروث والمستقرّ لما يقرب من ألف سنة يبرّره الخميني بقوله: «قد مرّ على الغيبة لإمامنا المهدي أكثر من ألف عام، وقد تمرّ ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظَر. في طول هذه المدة، هل تبقى أحكام الإسلام معطلة، يعمل الناس خلالها ما يشاؤون؟ ألا يلزم من ذلك الهرج والمرج؟ هل ينبغي أن يخسر الإسلام من بعد الغيبة

(1) رشيد الخيون، الإسلام السياسي بالعراق، ط2/ مركز المسبار الإمارات، 1/ 184.

(2) د. جلال الدين صالح: ولاية الفقيه وإشكالية السلطة السياسية في الفقه الشيعي، ط1/ مكتبة القانون والاقتصاد بالرياض 2015م، ص336.

الصغرى كل شيء؟ الذهاب إلى هذا الرأي أسوأ في نظري من الاعتقاد بأنّ الإسلام منسوخ»[1]. وهذا النصّ خطير جدًّا في التبرير العقلاني للانقلاب على الموروث العقدي والدرس الديني المستقرّ، وبإقرار من الخميني نفسه للأسباب التي ذكرها، وهي في مجملها عقلانية وليست نصوصية، مما يتيح له القفز الفلسفي على مستقرّات المذهب[2]، وعلى أقوال الفقهاء القدامى الذين هم بمثابة أعمدة المذهب.

ونلاحظ كذلك أنه دمج الإسلام بالمذهب واختزلهما، «هل ينبغي أن يخسر الإسلام من بعد الغيبة الصغرى كلّ شيء؟»، وبرّر بهذه العبارةَ التحوّلُ الخطير الذي حدث، مع أن فقهاء الاثنا عشرية القدامى عملوا على صناعة مخرجات لتلك الإشكالية التي استخدمها الخميني، أو على الأصحّ لم تكن هي بمثابة الإشكالية عندهم لأنهم تعاملوا مع الواقع، فأجازوا الخضوع والتعامل مع السلاطين والانطواء تحت الدولة القائمة وعدم مواجهتها بأي نوع من أنواع المواجهة، وعَدّوا هذا الموقف مبدئيًّا لا تكتيكيًّا لقوّة القول بالغيبة ووجوب الانتظار[3]، بخلاف الخميني ومدرسته الذين قرؤوا هذا الموقف بأنه تكتيكي وليس استراتيجيًّا، تبريرًا وتمريرًا للقول بولاية الفقيه. فالشريف المرتضى[4]، وهو من أعلام القرن الخامس الهجري وأحد أكبر فقهاء الشيعة الإمامية، يقول: «ليس علينا إقامة الأمراء، إذا كان الإمام مغلوبًا، كما لا يجب علينا إقامة الإمام في الأصل، ليست إقامة الإمام واختياره من فروضنا فيلزمنا إقامته، ولا نحن مخاطبون بإقامة الحدود فيلزمنا الذمّ بتضييعها»[5]. فالتكليف مُنتف أصلًا لتنصيب الإمام بعبارة المرتضى، لأنّ تلك المُهِمّة هي من مهامّ الأئمّةً المعصومين الذين حدّدوا سلفًا -في الرؤية الاثنا عشرية- فليس لبشر أن يتدخّل في تلك العملية الإلهية المحضة، فالاختيار إلهي والتنصيب إلهي كذلك[6]. وفي حالة غياب المعصوم

(1) الخميني، الحكومة الإسلامية، ص26.

(2) راجع: عبد اللطيف الحرز، من العرفان إلى الدولة، ط/ الفارابي بيروت 2011م، ص398-396.

(3) راجع: د. علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ط/ مركز الحضارة بيروت 2010م، ص120 وما بعدها.

(4) الشريف المرتضى علم الهدى، علي بن الحسين، (436-335ه) هو الأخ الأصغر للشريف الرضي (صاحب «نهج البلاغة»)، والمرتضى له كتاب «الشافي في الإمامة» يردّ فيه على مقولات القاضي عبد الجبار رأس المعتزلة في زمانه. ويعدّ الشيعةُ المرتضى أعظم قدرًا من أخيه الشريف الرضي.

(5) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة، تحقيق السيد عبد الزهراء الحسيني، ط/ طهران 1410ه، 1/ 112.

(6) راجع: حول إلهية المنصب في القراءة الخمينية: صادق حقيقت، توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي، ترجمة

ليس عليهم سوى الانتظار لأنه المُخَلِّص. وهذا الخطّ كان هو الخطّ الرئيسي للتشيع الإمامي قديمًا وحديثًا حتى هذا التحوّل الطارئ الذي حصل على يد الخميني[1].

إذًا، كان بإمكان الخميني أن يدمج عموم الشيعة في الدول السنّية والوطنية الحديثة، سيرًا على منهج الشريف المرتضى وعموم فقهاء الشيعة، بل وعموم الأئمّة المعصومين الذين اندرجوا في أجهزة الدولة الأموية والعباسية ولم يؤسسوا لثنائية «نحن والدولة»، لكنه فضّل الانقلاب على الإرث الشيعي تمهيدًا للقول بولاية الفقيه، فلولا قوله بفساد عقيدة الانتظار ما وُجدت ولاية الفقيه.

رابعًا: المهدي في التجاذبات السياسية

لم تُستغَلّ فكرة المهدي فقط في السياسة الخارجية للدولة الإيرانيَّة، ولا بين رجال الدين والفقه في الدرس الحوزوي فقط، بل كانت عاملًا من عوامل التجاذب السياسي بين قادة العمل السياسي في الداخل الإيراني أيضًا، لكسب أصوات الجماهير وتأييدهم، ولترجيح فريق على آخر في العملية السياسية، ومِن ثَمّ نزلت مسألة المهدي من كونها عقيدة إلى كونها أداة ضغط وتجاذب واستغلال سياسي بين الفرقاء السياسيين من نفس المنهج والمذهب.

ففي الانتخابات الإيرانيَّة الأخيرة كان المهدي أداة توظيف سياسي ومحلّ تجاذب في الانتخابات الرئاسية، فنشرت عدّة صحف محسوبة على التيّار المحافظ أن انتخاب حسن روحاني للرئاسة يؤخّر ظهور المهدي[2]. وفي عهد أحمدي نجاد حاول التلاعب بفكرة المهدي والضغط على معارضيه من جماعات الضغط والمجتمع الحوزوي من خلالها، مما أزعج رجال الدين أنفسهم، فقد أقام أحمدي نجاد أول مؤتمر دولي بشأن «العقيدة المهدوية»، وجاء عقد المؤتمر بعد خطاب أحمدي نجاد في الأمم المتحدة الذي طرح

حسين صافي، ط1/ مركز الحضارة بيروت 2014م، ص270، 289، 295، توفيق السيف، عصر التحولات، ص291، وآية الله يزدي: حكومت ومشروعيت، كتاب نقد، العدد 7، صيف 1998م. وراجع: مجلة حكومت إسلامي، السنة الأولى، العدد الأول، خريف عام 1996م، ص81، 86.

(1) راجع: عبد الجبار الرفاعي: مفهوم الدولة في مدرسة النجف سياقات المفهوم وتحولاته في التاريخ القريب من الشيخ النائيني إلى السيد السيستاني، ط/ مركز دراسات فلسفة الدين بغداد+ التنوير بيروت 2014م، ص16 وما بعدها.

(2) جنوبية: انتخاب روحاني يؤخر ظهور المهدي المنتظر، 12 مايو 2017م. http://cutt.us/4rx1W. وصحيفة المرشد: التصويت لغير روحاني يقرب ظهور المهدي، العربية نت، الجمعة 12 مايو 2017م. http://cutt.us/E7R7J.

فيه فكرة المهدي. وفي تصريحات له عقب المؤتمر قال: «ليس لدي شكّ في أنّ شعب الجمهورية الإسلامية يستعدّ لعودة الإمام الغائب، وبإرادة الله فإننا سنشهد ظهوره قريبًا»[1]. ويقول في أحد خطاباته: «ومسؤوليتنا أن نقيم في إيران مجتمعًا نموذجيًّا يكون مقدّمة لذلك الحدث العظيم/ ظهور الإمام». وبحسب الصمادي فإنّ قضية المهدوية لا تنفصل عن مجمل التنافس والتجاذب السياسي في إيران، وتتجاوز في حقيقتها الجوانب العقائدية لتصل إلى صراع النفوذ والقوة في إيران[2].

واتّهم المعارضون لأحمدي نجاد إيّاه بالترويج لفكرة المهدي لتحقيق مآرب سياسية، إذ أنتج فيلمًا عن المهدي في عهده (يُتردّد بأنّ التيّار النجادي يقف وراءه)، ويخرج بنتيجة مفادها أنّ خامنئي ونجاد من جنود المهدي، وهما اللذان سيسلّمان له الراية. ويُسقِط الفيلم روايات شيعية على شخصية خامنئي ويرى أنه هو السيد الخراساني صاحب الجيش القوي الذي سيسلّم الراية إلى المنجى الموعود، وأنّ أحمدي نجاد هو شعيب بن صالح الذي يقود حربًا ضد الفساد وينتصر على جيش السفياني ويمهّد الأرض لظهور إمام الزمان[3]. فاعترض آية الله مكارم الشيرازي، وغيره من الآيات، على الفيلم وقال إنه من شأنه أن «يوجّه لطمة إلى معتقدات الناس وإيمانهم بالمهدوية، وهو كذب محض»[4].

وفي تسجيل منسوب إلى أحمدي نجاد وهو يتحدث إلى المرجع الديني آية الله جوادي آملي قال إنه أحسّ بحضور إمام الزمان وبهالة من النور تحيط به عندما كان يتحدث في الأمم المتحدة، وقد قوبل كلامه بكثير من النقد[5]، فقد اتهمه كثير من رجال الدين باستغلال عقائد الناس الدينيَّة لأهداف سياسية، ودافع نجاد في المقابل عن توظيف هذه الفكرة لأغراض سياسية[6].

ويزعم ممثل الولي الفقيه لإدارة شؤون مسجد «جمكران» في قم، والرئيس السابق لمنظمة الشهيد الإيراني محمد حسن رحيميان، أنه كان

(1) تصريحات نجاد على هامش مؤتمر المهدوية الأول 16/ 9/ 1384، وراجع: فاطمة الصمادي، التيارات السياسية في إيران، ط/ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص290.

(2) التيارات السياسية في إيران، ص291.

(3) فاطمة الصمادي، التيارات السياسية، ص293.

(4) التيارات السياسية، ص293.

(5) التيارات السياسية، ص299.

(6) التيارات السياسية، ص300.

شاهدًا على لقاءات سرّية بين المرشد الأعلى الإيراني علي خامنئي والإمام المهدي، موضحًا أنّ عدد اللقاءات كان 13 مرة، في سرداب مسجد جمكران في مدينة قم. وقال بأنّ خامنئي يستلهم بصيرته وحكمته من خلال لقاءاته المستمرّة بالإمام الثاني عشر. وكان ذلك في أثناء حرب 2006م بين حزب اللّه وإسرائيل، وأنه طلب من المهدي أن ينصر حسن نصر اللّه في تلك الحرب على إسرائيل[1].

وزعم أيضًا آية اللّه مكارم الشيرازي أنّ سرّ النجاحات المتتالية للمرشد الأعلى هو عَلاقته الوثيقة والمتواصلة في أحد مساجد قم مع الإمام المهدي[2]، إذ يساعده في إدارة البلاد[3]، مع أن مكارم الشيرازي نفسه اعترض على استغلال نجاد لمسألة المهدي سياسيًّا لكسب القواعد الجماهيرية. وهذا كله له جذور في عهد الخميني نفسه، حتى إنّ بعض التأييد الحماسي لحكم الخميني أتى من الاعتقاد واسع الانتشار بأنه حقًّا من سلالة النبي محمد (صلى اللّه عليه وسلم)، لذا فقد يكون هو المهدي الذي طال انتظاره[4].

خامسًا: على خُطى الصفويين

وهذا الخطّ الذي سار فيه الملالي والآيات في طهران هو خطّ الصفويين القدامى، فالشاه إسماعيل الصفوي ادّعى لقاءه بالمهدي في كهف مدينة تبريز، وقال له: «لقد حان وقت الخروج، اذهب فقد رخّصتك»، وادّعى كذلك

---

(1) ممثل الولي الفقيه: خامنئي حضر 13 لقاءً سرّيًّا مع الإمام المهدي في سرداب جمكران، القدس العربي 10 أبريل 2017م. وأساطير دينية تغذي حروب الطائفية، جنوبية 11 أبريل 2017م.

(2) مرجع شيعي يكشف لقاء خامنئي بالمهدي ويحدّد موعد ظهوره، أورينت 21/ 5/ 2016م.

(3) والزعم بأنّ أحدًا التقى المهدي في عصر غيبته هو قول مخالف لأسس المذهب الشيعي نفسه، مما يزيد التدليل على قوة الانقلاب الذي حصل في الفقه الشيعي بواسطة قادة وزعماء الدولة الإيرانية ما بعد الخميني، لتمرير القرارات السياسية وترجيح عناصر التوظيف السياسي على عناصر الثوابت الدينية والميراث الحوزوي في الدرس الفقهي والكلامي. فحسب كمال الحيدري: «لم يلتقِ به أحد وما التقى به أحد». كمال الحيدري: فتوى في لقاء الإمام المهدي، مقطع على «يوتيوب» بتاريخ 26 مايو 2013م. https://www.youtube.com/watch?v=4YMJ8ARtCYA. وقد كذّب السيستاني من يدّعي لقاء المهدي في عصر الغيبة، في فتوى رسمية له. راجع: فتوى السيستاني بكذب من يدّعي لقاء الإمام الغائب الصادرة بتاريخ 21 رمضان 1424هـ. وقد تأثر بالمدرسة الصفوية كثير من الفقهاء، فاعتبروا حالات الوجد والهيام العرفاني من جملة لقاءات المهدي، وإفاضات المعصوم، وقد زعم الأستاذ الحكيمي (رائد المدرسة التفكيكية الإيرانية) لقاء أستاذه الميرزا الأصفهاني بالمعصوم مستندًا على هذا الأساس. راجع: محمد رضا الحكيمي، رجال المدرسة التفكيكية، ترجمة حيدر حب الله، ص337. http://vb.almahdyoon.org/showthread.php?t=8685

(4) برنابي روجرسون: ورثة محمد.. جذور الخلاف السني الشيعي، ترجمة د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، تعليق: د. عبد المعطي بيومي، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب 2015م، ص350.

رؤيته للإمام علي وأنه نائب المهدي في غيبته[1]. فحاولت الدولة الصفوية تقديم نفسها كدولة عقائدية ومرتبطة بالأئمّة الاثنَي عشر، وطوّر الشاه إسماعيل أو تطوّر على يديه فكر سياسي جديد مثّل تطوّرًا انقلابيًّا في الفكر السياسي الشيعي، وحاول الالتفاف على فكر «التقية والانتظار»، فادّعى أنه أخذ إجازة من «صاحب الزمان: المهدي» بالثورة والخروج ضد أمراء التركمان الذين كانوا يحكمون إيران، وبينما كان ذات يوم مع مجموعة من رفقائه الصوفية خارجين للصيد في منطقة تبريز مرّوا بنهر فطالبهم بالتوقف عنده، وعبر هو النهر ودخل كهفًا، ثم خرج متقلدًا سيفًا وأخبر رفقاءه أنه شاهد في الكهف «صاحب الزمان»[2]، وأنه قال له: «لقد حان وقت الخروج»، وأنه أمسك ظهره ورفعه ثلاث مرات، ووضعه على الأرض وشدّ حزامه بيده ووضع خنجرًا في حزامه، وقال له: «اذهب فقد رخّصتك»[3].

فإذا كان الشاه الصفوي يقابل المهدي، وإذا كان الخميني يقابل المهدي، وإذا كان خامنئي يقابل المهدي، إذًا فهذه الأنظمة شرعية، وحروبها حروب مقدَّسة، وهي حكومات إلهية يجب الإذعان لها لأنّ الصبغة الإلهية تصبغها، وهي المتفرّدة بحفظ معالم الدين، وأي ردّ عليها أو مناقشة لسياستها سيكون ردًّا على المهدي شخصيًّا، ومِن ثَمّ سيكون ردًّا على الله. تلك هي الرسالة التي تصل إلى العوامّ والناس بانتشار أخبار لقاء الآيات والقيادات بصاحب الزمان/ المهدي.

وهذه المزاعم خارجة، لا عن المعقولية فحسب، بل عن منظومة الفقه الشيعي نفسه، التي تنكر رؤية الإمام في عصر الغيبة، فضلًا عن مجالسته والاسترشاد به، مما يؤكد ذلك التحريف الذي أُدخل على المذهب وتوظيفه سياسيًّا، مستغلّين العقائد الشيعية في التوظيف والتمرير السياسي، كما فعل الصفويون والقاجاريون من قبل.

وهذا النهج الذي يتبعه الساسة ورجال الدين الإيرانيون يعولون عليه لتمرير مخططاتهم الداخلية والخارجية، «فالرادّ على الفقيه كالرادّ على

(1) نبيل الحيدري: التشيع العربي والتشيع الفارسي، دور الفرس التاريخي في انحراف التشيع، ط/ دار الحكمة لندن، ص297.
(2) راجع: أحمد الكاتب: الشرعية الدستورية، ط1/ مؤسسة الانتشار العربي 2013م، ص82.
(3) تاريخ الشاه إسماعيل، ص88، ط/ مركز تحقيقات فارس إسلام آباد، ص64، نقلًا عن تطوّر الفكر السياسي الشيعي لأحمد الكاتب، ص194.

المعصوم، والرادّ على المعصوم كالرادّ على اللّه»، ومِن ثَمّ فالسياسة والحروب والتوسع وأي شيء إنما هو نابع من إرادة الإمام الممثلة في إرادة المرشد. ومِن ثَمّ فإنّ دخول الحرب السورية والتمدّد في الشام إنما هو بإرادة الإمام الغائب، تنفيذًا لأوامره وتوجيهاته، كي تتهيّأ الأجواء لظهوره، إذ من دلالات ظهوره مقتل أكثر من مئة ألف إنسان في دمشق وما حولها[1]، وتدمير جامع الأمويين في دمشق، ومِن ثَمّ فالحرب السورية لها طابع ديني وطائفي، إذ يرتبط مستقبل الشيعة ومعتقداتها بتلك الحرب.

وفي خلال لقاء الشيخ علي سعيدي، ممثل المرشد لدى الحرس الثوري، بقيادات في الحرس الثوري قال: «إنّ الثورة الإسلامية تهيّئ الساحة الدولية لظهور الإمام المهدي، واليوم نحن نقف على أعتاب هذه المرحلة التي سيظهر فيها»[2]. وقال: «اليوم هناك معسكران يعملان بكلّ قوّة لمنع ظهور المهدي، الأول: هو المعسكر الخارجي بقيادة أمريكا، والثاني: هو المعسكر الداخلي الذي يتشكّل من الليبراليين والعلمانيين، إذ إنّ هذا المعسكر من الصعب جدًّا معرفة مواقفه لأنه يتخفى بغطاء النفاق»[3].

ونلاحظ في مثل هذا الخطاب تبرير القمع الداخلي ضد المعارضين السياسيين لأنهم ليبراليون وعلمانيون ضدّ المهدي ومبادئه، وتبرير التوسع الخارجي في سوريا والعراق ولبنان واليمن وغيرها، لتمهيد الأرض لظهور المهدي، ولمنع القوى الإمبريالية من اعتقال المهدي أو قتله[4].

ويمكن تلخيص واستقراء بعض مجالات التوظيف السياسي للمهدي، في النقاط التالية:

1- الزجّ بالشباب إلى ساحات المعارك.

2- خطابات الرؤساء للتأثير على قدرة الناخبين.

3- خطابات المرشد لصبغ اجتهاداته بالقدسية.

4- التوسّع في المنطقة باسم المهدي، تمهيدًا له.

---

(1) أساطير دينية إيرانية تغذي حروبها الطائفية، جنوبية 11 أبريل 2017م. http://cutt.us/HzgK

(2) ممثل لخامنئي يكشف هوية الطرفين اللذين يمنعان ظهور المهدي، عربي 21، 19 أبريل 2017. http://cutt.us/03hy

(3) السابق.

(4) راجع: محمد مجيد الأحوازي، موقع إيراني يربط ظهور المهدي بأحداث سوريا، عربي 21،، 1 أكتوبر 2016م. http://cutt.us/lfwB7

5- شَغْل الجمهور بقضايا جدلية، وخرافية، ومعارك هامشية وفقاعات تشويش، على حساب المشكلات الحقيقية الداخلية.

وأهمّ نقطة هي تخدير الشعب الإيراني والشيعة عمومًا بوجوب التحمّل والانتظار، والمشاركة في تمهيد الأرض وتحضيرها لظهور المهدي، والسير مع السلطات التي تحكم باسم المهدي تسريعًا لوتيرة ظهوره، ففي خطاب الخميني بتاريخ 15 شعبان 1400هـ (28 سبتمبر 1980م)، قال: «إنّ قضية غيبة الإمام هي قضية مهمّة، تبيّن لنا أمورًا من بينها أنه لم يكن لإنجاز عمل عظيم كهذا، وهو تطبيق العدالة بمعناها الحقيقي في العالم بأسره بين جميع بني الإنسان، سوى المهدي المنتظَر، سلام اللّه عليه، فكل نبي إنما جاء لإقامة العدل وكان هدفه تطبيقه في العالم كله لكنه لم ينجح، وحتى خاتم الأنبياء الذي كان قد جاء لإصلاح البشر وتهذيبهم وتطبيق العدالة فإنه أيضًا لم يوفَّق، وإنّ مَن سينجح بكلّ معنى الكلمة ويطبّق العدالة في جميع أرجاء الأرض هو المهدي المنتظَر»[1].

فإذا كان الأنبياء لم يحققوا العدالة الكاملة فيجب على الشعب أن لا ينتظر منا تحقيق العدالة الكاملة، وأن يلتفّ حولنا مهما حصلت تجاوزات في عناصر العدالة والمساواة، سعيًا إلى تمهيد الأرض لظهور المهدي الذي سنكون جميعًا جندًا من جنوده لتحقيق العدالة الكاملة. هذا لسان حال الخميني بالطبع، في هذا الخطاب التخديري للجماهير.

سادسًا: منع اغتيال المهدي

يسعى الساسة ورجال الدين الإيرانيون إلى ممارسة سياسات بعينها تحت غطاء منع «اغتيال المهدي»، فالتلفزيون الرسمي الإيراني يتّهم السعودية بالتخطيط لاغتيال المهدي لحظة ظهوره عن طريق القنّاصة المتمركزين على الأبراج المحيطة بالكعبة، مطالبًا بأن يكون هناك تحرّك إيراني لمنع اغتيال المهدي من قبل السعودية[2].

ويقول أحمدي نجاد بأنّ الدول الغربية تسعى لاغتيال الإمام المهدي، فقال: «يجب على الشعب الإيراني أن يضع يده في يد الإمام المهدي. لسنا وحدنا

(1) مختارات من أحاديث وخطابات الإمام الخميني، مؤسسة تفهيم ونشر تراث الإمام الخميني، 2/ 43.
(2) ممثل خامنئي يكشف هوية الطرفين اللذين يمنعان ظهور المهدي، عربي 21، 19 أبريل 2017م.

من يحاول تتبّع الإمام المهدي، بل إنّ كل الدول الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية سبقتنا بخطوات عديدة للبحث عن مكان الإمام المهدي، وموعد ظهوره. إنّ البحوث والدراسات التي كُتبت وأُنتجت في الجامعات الأمريكية عن الإمام المهدي تعادل أضعاف البحوث والدراسات التي كُتبت عن المهدي في الحوزات الشيعية في قم والنجف. إنّ الاستخبارات الغربية التقت بعديد من الشخصيّات الإسلامية التي تلتقي بالإمام المهدي سرًّا، وفرغت كلّ المعلومات التي تمتلكها هذه الشخصيات عن الإمام المهدي، وأصبح ملف الإمام جاهزًا لاعتقاله»[1].

ونلاحظ أنّ هذا التبرير يمثّل غطاء للسياسة الإيرانيَّة في التدخل في شؤون الدول الأخرى بزعم أنها تسعى لاعتقال المهدي، علاوة على توظيف داخلي من نجاد ضد مناوئيه لاستدرار تعاطف العوامّ والمتشدّدين.

والتخويف من اغتيال المهدي أو قتله وتوظيف ذلك سياسيًّا، استُقي من روايات ضعيفة قديمة، فهناك رواية تاريخية تتحدث عن محاولة المعتضد العباسي القبض على المهدي وإرساله ثلاثة من الشرطة وذهابهم إلى بيت الإمام الحسن العسكريّ –والده- في سامراء، ورؤيتهم في البيت بحرًا من الماء ورجلًا على حصير على الماء، قائمًا يصلي، وغرقهم عند محاولتهم التقدم نحوه للقبض عليه، ثمّ اعتذارهم وتراجعهم[2].

فيبدو أن تلك الروايات الضعيفة والخرافية ألهمت الزعماء في إيران لاستغلالها وإعادة إحيائها وترميمها، ولكن هذه المرّة ليس ضد العباسيين، بل ضد العرب والأمريكان وغيرهم.

لكن هنا مجموعة من الأسئلة تبحث عن إجابات ولا يمكن التغاضي عنها منهجيًّا، من قبيل: لماذا لا يفترض الشيعة موت المهدي في سردابه[3] ومخبئه، وأنه قد حان أجله في وقت من الأوقات، كما مات آباؤه وأجداده من قبل؟ وهل العصمة تقتضي التخليد إلى أرذل العمر؟ وهل كونه وُلد واختبأ بعيدًا

(1) منذر الخطيب: أحمدي نجاد، الدول الغربية تسعى لاعتقال الإمام المهدي، عربي 21، 22 يونيو 2015م. وصحيفة الوئام الإلكترونية: أحمدي نجاد: الدول الغربية تسعى لاعتقال المهدي، 23 يونيو 2015م.

(2) الطوسي: الغيبة، ص149، والمجلسي: بحار الأنوار، 13/ 118. والكاتب: تطوّر الفكر السياسي، ص75.

(3) تشير بعض الروايات إلى أنّ المهدي كان مختبئًا في سرداب في سامراء. راجع: المجلسي، بحار الأنوار، 13/ 118، ومحمد الصدر: الغيبة الصغرى، ص560، وأحمد الكاتب: تطوّر الفكر السياسي الشيعي، ط6/ مؤسسة الانتشار العربي 2008م، ص75.

عن السلطات وقتئذ يقتضي أن يُخلَّد ولا يمسّه الموت؟ هذا السؤال قد يكون محوريًّا حتى عند كثير من الشيعة أنفسهم، مما يجعل رجال الدين يزعمون لقاء المهدي ومقابلته وأخذ مشورته. ولماذا لا يفترضون، افتراضًا عقلانيًّا، أنّ القوّة الإمبريالية التي يتّهمونها بأنها تسعى لاعتقال المهدي قد اعتقلته أو اغتالته؟ أليس هذا واردًا وعلى ألسنتهم وفي أدبيّاتهم؟

وعلى فرض وجود المهدي أو ظهوره، فلماذا دومًا الافتراض أنه سيُقيم العدل أو يشارك في الحكم أو يؤسس دولة، مع أنّ الأئمّة من قبله وبإجماع الشيعة أنفسهم لم يشاركوا في الحكم ولم يقيموا دولة، ولم يعتنوا بالجوانب السياسية، بل غاية أمرهم ممارسة التقية حسب روايات الشيعة، فلماذا دومًا الافتراض أنّه بظهوره سوف تتبدّل الأحوال ويتغيّر العالم؟ وإذا كانت إيران تسير في ضوء توجيهات الإمام الغائب فواقع سياستها الداخلية والخارجية والقمع الذي تمارسه والإرهاب الذي تصدره دليل قاطع على زيف أطروحة دولة العدل ونحو ذلك من فلكلورات تُستعمل لدغدغة مشاعر الجماهير.

وإذا كان المهدي قد اختفى في الأصل خوفًا على حياته وهو صبي صغير، فلماذا لم يظهر عندما كبر وبلغ؟ وإذا استمرّ الخوف على نفسه من الظهور في أثناء كبره فمَن يضمن عدم قتله إذا ظهر[1]؟ وهل مهدي يتسم بالخوف والجبن ويلجأ إلى التستر والسراديب ويخاف من قتل العباسيين قديمًا ومن اعتقال الأمريكان حديثًا، يمكن أن يقود المعارك ويخاطر بحياته؟ وهل كل تلك المعارك التي تخوضها الدولة الإيرانيَّة كي يظهر المهدي تستحقّ أن تُسفَك فيها الدماء وتُشرذَم فيها المنطقة؟ وهل ظهوره غاية في ذاته أم من أجل العدل والحرّية والكرامة؟ هذه كلّها أسئلة لا إجابات لها[2]، وفجوات منهجية يقفزون عليها ويرمّمونها بروايات ضعيفة، أو تبريرات عقلية لا طائل من ورائها في مقام عقدي خطير، يؤثر على العوامّ، ويثير عواطف الجماهير، فتكون الحرب عقدية، ويكون سفك الدماء عقيدة، ويكون التغلغل في شؤون الدول الأخرى عبادة في المنظور الآيديولوجي.

---

(1) اختلفت الروايات بين ذكر الخوف من السلطة للقبض عليه وبين الاطمئنان التام إلى حد الخروج للصلاة على جثمان أبيه أمام الناس، واستقبال الوفود في دار أبيه. أحمد الكاتب: تطوّر الفكر السياسي الشيعي، ص127.

(2) هذه أسئلة طرح بعضها الباحث نبيل الحيدري، في كتابه التشيع العربي والتشيع الفارسي، ط/ دار الحكمة لندن 2014م، ص288.

سابعًا: القفز على الحقائق التاريخية

فكرة الدولة المهدوية هي في الأساس مصادمة للدرس الفقهي الشيعي، وممارسة أئمّة الشيعة المعصومين في الأطروحة الاثنا عشرية، فلا الظاهرة الروائية ولا الظاهرة التاريخية تدعم القول بممارسة السياسة للإمام المعصوم أو إقامته لدولة العدل. فالثابت تاريخيًّا أنّ الأئمّة المعصومين لم يمارسوا العمل السياسي، بل اتخذوا سبيل العزلة السياسية أو التوجّه نحو الاعتكاف والعبادة بعيدًا عن السياسة. ولذلك ذهب بعض مفكّري الشيعة إلى أن الأئمّة كانوا أئمّة في الدين والدعوة والفقه لا في الحكم والسياسة[1]. وعلى سبيل المثال فالإمام الرابع علي زين العابدين رغم أنه عاصر يزيد بن معاوية، وعاش فترة الحجاج بن يوسف، فإنه لم يشارك في السياسة، ولم يدعُ الناس إلى الخروج على الدولة، واعتزل الدنيا وزهد فيها، وكان مسالمًا للأمويين، ومقربًا من الخليفة عبد الملك بن مروان[2]. وقد سُمي السجّاد لكثرة سجوده ودعائه، وجُمعت أدعيته باسم «الصحيفة السجّادية». وهذا الخطّ الذي رسمه علي زين العابدين هو خطّ الحسن بن علي، أي إنّه قدّم الدعوي على السياسي، والديني على الحركي، وهذا يعني أن الإمامة كانت إمامة هداية وإرشاد فقط، وليست زعامة سياسية[3]. وقد كان للإمام السجّاد ولدان، أحدهما محمد ولُقّب بالباقر، والآخر زيد. وقد كان زيد الأصغر سنًّا وتتلمذ على واصل بن عطاء مؤسس دعائم العقلانية المعتزلية، فتأثر به، وجاءت نظريّته في الإمامة مطبوعة بطابع عقلاني واقعي، بالنسبة إلى التيّار الشيعي العامّ، بعيدًا عن الميثولوجيّات، بتعبير الجابري[4]. لكن جمهور الشيعة الإمامية اختاروا محمدًا الباقر إمامًا بعد أبيه ولم يختاروا زيدًا، فكان زيد ينكر إمامة أخيه الباقر، ويَعُدّ نفسه أحقّ بالإمامة، وكان يرفض منهج أخيه في التنسّك والعبادة والبعد عن السياسة، وكان يقول: «ليس الإمامُ منّا من جلس في بيته، وأرخى ستره، وثبط عن الجهاد، ولكن الإمام منا من منع حوزته وجاهد في سبيل اللّه حقّ جهاده ودفع عن رعيته،

---

(1) توفيق السيف: عصر التحولات، ط1/ مؤسسة الانتشار العربي 2016م، ص303.

(2) الذهبي: تذكرة الحفاظ، 1/ 74.

(3) راجع: قاسم شعيب، العقل السياسي الإسلامي، ط/ مؤسسة الانتشار العربي، 2014م، ص186 وما بعدها. وراجع: حيدر حب الله: اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، ط1/ مؤسسة الانتشار العربي 2014م.

(4) محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية 2017م، ص291.

وذب عن حريمه»[1]. لكن الشيعة الإمامية رفضوا أطروحة زيد ومشاركته السياسية ودعوته للخروج على الدولة.

ثمّ تمرّ القرون ويأتي الخميني ليُثَوِّر المذهب الاثنا عشري رغم أن الإجماع الشيعي الاثنا عشري نبذ هذا النهج من قبل وفي حياة الأئمّة أنفسهم. ونجد في عهد الإمام الثامن علي بن موسى الرضا (153-203هـ) أنه كان وليًّا لعهد الخليفة المأمون، إذ بايع المأمون وصار وليًّا لعهده[2]. ومِن ثَمّ ندرك أنّ التشيّع الخميني يقفز على الظاهرة التاريخية ولا يُحدّد مواقع أو مناطق الفراغ المنهجية، بمعنى أنّه استدلّ بإمامة الأئمّة دون أن يُحدّد هل هي إمامة دعوة أم إمامة دولة، ثمّ سحب عصمة الأئمّة لتشمل الفقهاء، ثمّ قرر -فقهيًّا وأصوليًّا- الحكم نيابة عن الإمام المعصوم، وجعل الرادّ على الفقيه كالرادّ على المعصوم والرادّ على المعصوم كالرادّ على الله. ثم جعل التمهيد لإقامة الدولة المهدوية فرضًا دينيًّا، في مصادمة للفقه الكلاسيكي الشيعي، وانقلاب عليه، الذي قامت عليه أُسس النظرية الإمامية من حيث اشتراط العصمة والنصّ في الإمام، واستلاب واغتصاب دور المهدي المنتظَر[3].

ثامنًا: المهدي في التاريخ الشيعي

بدأت فكرة المهدوية مبكرًا منذ عهد الإمام علي رضي الله عنه، فعندما مات رفض جماعة من أتباعه التصديق بوفاته وقالوا: «إنّ عليًّا لم يُقتل ولم يمُت، ولا يقتل ولا يموت حتى يسوق العربَ بعصاه ويملأ الأرض قسطًا وعدلًا كما مُلئت جورًا وظلمًا»[4].

وبعد وفاة محمد ابن الحنفية[5] سنة 81هـ انقسم الشيعة إلى فرقتين: فرقة تزعم أنه لم يمُت وإنما شُبّه للناس، وشُبّه لحفيد أخيه محمد الباقر الذي زعم أنّه دفنه بيده. وفرقة أخرى قالت بوفاته وزعمت أنّ محمدًا الباقر هو الإمام الخامس، وقد استتبّ الأمر له بعد وفاة ابن الحنفية[6]. وبعد وفاة محمد ابن الحنفية تصدّر ابنُه أبو هاشم كقائد للشيعة في وجه الأمويين،

(1) الكليني: أصول الكافي، كتاب الحجة، باب ما يفصل به بين دعوى... ح16، ج1/ 357.

(2) فهمي هويدي، إيران من الداخل، ط/ الشروق، القاهرة، ص82.

(3) أحمد الكاتب: تطوّر الفكر السياسي الشيعي، ص184.

(4) أحمد الكاتب: تطوّر الفكر السياسي، ص100.

(5) محمد ابن الحنفية هو أخو الحسين من جهة أبيه.

(6) الجابري: العقل السياسي العربي، ص288.

ولكن سرعان ما توفي دون أن يظهر، فزعمت شيعته وأنصاره أنه المهدي المنتظَر، وأنه حي ولم يمُت[1]. وكذلك زعموا أنّ محمد النفس الزكية (100-145ه) هو المهدي المنتظَر، لأنه كان يُشبه النبي صلى الله عليه وسلم في الخُلق والخَلق واسمِه واسمِ أبيه، وكان عندما يركب دابّته يتصايح الناس: المهدي المهدي[2].

وكذلك بعد وفاة جعفر الصادق اختلف الشيعة هل وصّى الصادق أن يخلفه ابنه الأصغر موسى الكاظم أم ابنه الأكبر إسماعيل، فذهب بعضهم إلى أنه عيّن موسى الكاظم، وقال آخرون بل عيّن ولده الأكبر إسماعيل، «وسُمّي هؤلاء الإسماعيلية»، ثم قال بعضهم بأن إسماعيل هو المهدي المنتظَر[3].

وزعم بعض الشيعة أنّ موسى بن جعفر الكاظم هو المهدي، وزعم بعضهم أنّه يراسله ويُكاتبه ويقابله. لكن علماء من الاثنا عشرية رفضوا هذا الكلام لأنّ موسى «مات ظاهرًا ورآه الناس ميتًا ودُفن دفنًا مكشوفًا ومضى على موته أكثر من مئة وخمسين سنة لا يدّعي أحد أنه يراه، ودعواهم أنه حي فيه تكذيب الحواسّ التي شاهدته ميتًا»[4]. وإذا كان موسى بن جعفر مات ظاهرًا ورآه الناس ميتًا مكشوفًا ومضى على موته مئة وخمسون سنة فإنّ ولادة المهدي ابن الحسن العسكري لم تكن واضحة ولا جلية لعموم الناس في تلك المرحلة، ولو كانت ولادته واضحة لظهر للعيان، وما اختلفوا حوله. ونلاحظ أن النوبختي استدلّ على معقولية غيبة المهدي بعدم تجاوزها الحدّ المعقول والطبيعي للغيبيّات المتعارفة (يقصد ثلاثين سنة في وقته)، لكن قد طالت الغيبة بعد وفاة النوبختي بمئات السنين (وصلت الآن إلى 1178 سنة)، وهذا في ذاته تجاوز للحدّ المعقول على مذهبهم، مما ألجأ متكلّمي الشيعة إلى استحداث أدلّة تعبوية جديدة والتوسل بأدوات عرفانية وفلسفية لردم هذه الهوّة الكبيرة. ونلاحظ أنّ متكلّمي الشيعة الاثنا عشرية يستدلّون كل برهة من الزمن بأدلة جديدة على المهدي الغائب، كما نلاحظ أنه بعد رحيل كل

(1) الحسن بن موسى النوبختي: فرق الشيعة، ص34.
(2) محمد بن جرير الطبري: تاريخ الطبري: 7/ 529. وابن الأثير: الكامل في التاريخ 5/ 141. وراجع: أبو عبد اللطيف شباني: الجانب السياسي من فقه الإمام مالك، ط/ دار الكتاب المغربي، 2014م. وأحمد الكاتب: تطوّر الفكر السياسي، ص102.
(3) الحسن بن موسى النوبختي: فرق الشيعة، ص48، وراجع: رشيد الخيون، الإسلام السياسي بالعراق 1/ 48.
(4) النوبختي: 1/ 93.

إمام أو فقيه شيعي تظهر فرق شيعية جديدة تزعم أنه هو المهدي، وصاحَب ذلك مجموعات من وضّاعي الأحاديث والمغالين ممن لهم مصالح سياسية ودنيوية. فبعد وفاة موسى الكاظم (الإمام السابع) توقف بعض أصحابه عليه، وعدّوه القائم/ المهدي، الذي وعدت به الروايات التي سمعوها ممن سبقهم، ومن بعض الوضّاعين أيضًا.

وهذا دليل على أن بحوث المهدوية لها مداخل شتى، وتعتريها الضبابية والشوائب المنهجية، فليست واضحة علميًّا ومنهجيًّا، ومِن ثَمّ فإنّ إدراجها في جملة العقائد يُعَدّ تطرفًا شديدًا[1]، فضلًا عن تبنّيها من قبل دولة ترسم سياستها بناءً على تلك التوهّمات. فلم تكن الأمور واضحة حتى في حياة أئمّة الشيعة، فبعد وفاة كلّ إمام كانوا يختلفون في من يخلفه، الابن الأكبر أم الأصغر، وينقسمون إلى فرق وتيارات بناءً على اختلافهم في من يخلفه، بل وصل الأمر إلى خلاف حتى بين الأشقاء من الأئمّة أنفسهم، كما حصل بين محمد الباقر (الإمام الخامس) وأخيه زيد (مؤسس، وإليه تُنسب فرقة الزيدية)، إذ طعن زيد في إمامة أخيه الباقر، ونسب الإمامة إلى نفسه.

وهذا الخلل المنهجي رصده أحمد الكاتب فقال: «كل ذلك التنوّع والتعدّد في الحركات المهدوية يعبّر عن غموض مفهوم الإمام المهدي واحتمال كونه أي واحد من أهل البيت، وهو من يقوم بالسيف ويخرج ويقيم دولة الحقّ، ولو كانت هُوية المهدي قد حدّدت من قبل منذ زمان رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم أو الأئمّة الأحد عشر السابقين لما اختلف المسلمون ولا الشيعة ولا الإمامية ولا شيعة الإمام الحسن العسكري في تحديد هُوِية المهدي، ولما اعتقد بعضهم بكونه (الإمام الحسن العسكري) نفسه»[2].

وإذا كانت الفرق الشيعية نفسها قد اختلفت في المهدي، وإذا كانت لا توجد روايات قطعية الدلالة عمن هو المهدي بالتحديد، يبقى التمسك به كعقيدة خارجًا عن نطاق القواعد الأصولية الشيعية نفسها، ويبقى التمسك به كحالة لتثوير المذهب وتسييسه عاملًا من عوامل التوظيف السياسي ليس إلّا، لا سيّما إذا لم يرِد ذكره في القرآن ولا في الروايات القطعية، ولا حصل عليه

(1) لأن القواعد المتعارف عليها حوزويًّا أنّ العقائد لا تُستقى إلا من الأدلة القطعية اليقينية، ومِن ثَمّ فمسألة المهدي لا ترتقي لأن تكون مساوية لجملة العقائد كالإيمان بالله واليوم الآخر.
(2) الكاتب: تطوّر الفكر السياسي، ص107.

إجماع شيعيّ-شيعيّ[1].

تاسعًا: ثقافة المهدوية وشدّ عصب الدولة

يعتقد النظام الإيراني أنّ ربط الجمهور الشيعي الدائم بالطقوس والشعائر والغيبيّات هو السبيل الأفضل لبقاء الشعب تحت سيطرة الملالي[2] والآيات، وينتج عنه ما يُسميه البعض بـ«الذاكرة الموتورة»[3]، فعملت الصفوية قديمًا والخمينية حديثًا على شحذ الهمم وتأجيج المشاعر على مدى شهرين كل عام (محرم وصفر)، بل على مدى عام كامل، وأصبح كلّ يوم عاشوراء، وكلّ أرض كربلاء، وروّجت لعلي وخصاله وشخصيّته المتجسّدة في الثورة والشهادة والجهاد، ورفض خلافة الجور، ولكن الصفوية في الوقت ذاته عملت بذكاء على توجيه كل المشاعر الانتقامية والعواطف الملتهبة للتيّار الشيعي الرافض للاستبداد والتمييز نحو الجبهة التركية وضدّ عموم أبناء الأمّة الإسلامية[4]، وهو ما استنسخته الخمينية المعاصرة من توجيه العداء تجاه ما تُسميه بالوهابية، والسنّة عمومًا.

والحاصل أنه إذا كان الشعب فقيرًا فيجب أن يتحمّل لأنّ المهدي سوف يظهر ويحلّ مشكلة الفقر، وإذا كان ثمة ظلم فيجب الصبر عليه لأنّ المهدي سيظهر ويملأ الأرض عدلًا كما مُلئت ظلمًا، فهي عقيدة تثبيط وتغييب لإرادة الشعب وموقع الأمّة في اتخاذ القرار السياسي وتقرير المصير العامّ، بالإضافة إلى صبغ هالة القدسية على قرارات النظام السياسي بوصفه نائبًا عن الإمام المعصوم، وبوصفه لا يُقرر أمرًا إلا بمعية الإمام المعصوم وبحضوره، حتى ولو كان غائبًا، فإنّ التواصل معه بصورة ما باقية ودائمة، لمعرفة توجيهاته وإرشاداته، ومِن ثَمّ فإنه راضٍ تمام الرضا عن السياسات العامّة للنظام السياسي ما دام يقابل الفقيهَ أو الرئيس ونحو ذلك. تلك

(1) راجع: أحمد الكاتب، تطوّر الفكر السياسي الشيعي، ص114.

(2) لفظ الملالي أطلقه الخميني على الفقهاء المعتكفين والمنعزلين عن العمل السياسي، والمكتفين بالدرس الفقهي في جوانب العبادات والمعاملات دون شؤون الدولة والحكم. (عبد اللطيف الحرز، من العرفان إلى الدولة التصوف في فكر الخميني والشهيد الصدر، ط1/ دار الفارابي 2011م، ص395). لكن المصطلح صار يُطلق -من قبل خصوم ولاية الفقيه- على رجال الدين المتحكمين في مفاصل السياسة الإيرانية المعاصرة، ممن دمروا الحياة السياسية فسادًا واستبدادًا.

(3) «الذاكرة الموتورة»، هي ثقافة الانتقام والثأر الضاربة الجذور في العقلية الشيعية. وهي تكشف عن منزع نفسي عليل، يعيش الزمن كله في التباريح والأحزان، ويغذّي روح الانتقام والثأر، وتورَّث من جيل إلى جيل، عبر عدد هائل من الطقوس والشعائر، تنطبع كلها بطابع الحزن الظاهر والمضمَر، والمزاج المأساوي السوداوي المعتم. راجع: المختار الشنقيطي، السلفية الجهادية الشيعية، مدونات الجزيرة 16 مايو 2017م. http://cutt.us/wwep1

(4) علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ط/ دار الأمير 2007م، ص164.

السياسة كانت متّبعة في عهد الصفويين أيضًا لإلهاء الناس عن المطالب الحياتية الرئيسية وإخضاعهم بالغيبيات والمسكّنات الدينيَّة، أملًا في تحسّن الظروف في دولة المهدي وقت ظهوره، ولإضفاء صفة القداسة والمعصومية على قرارات النظام بصفته نائبًا عن المهدي.

وتدرك القيادة الإيرانيَّة أنّ إقامة الدولة المهدوية العالمية «أستاذية العالم» شبه مستحيلة، وهي من بنات أفكار نظريّات تسييس الدين، وتعارض الحقائق على الأرض، والموازين الدولية والسياسية المحلية والإقليمية، ولكن هذا النوع من الخطاب هو المألوف لدى الإسلاميّين المتشدّدين الذين يحلمون بصناعة إمبراطورية كبيرة وإلغاء الحدود، ويستحضرون الفقه القديم في العصر الحديث، دون أي تفرقة أو تمييز بين الثابت والمتغيّر، وبين القطعي والظنّي. لكن الهدف الرئيسي من وراء استخدام هذه الأدبيّات من الحكومة الإيرانيَّة هو الزجّ بشعبها في معارك خارجية تحت اسم «الجهاد»، ومن إفقار الشعب داخليًا، وكل هذه الأمور تحت مزاعم توطئة الأرض وتمهيدها لظهور المهدي. وهنا يمكن إدراك خطورة المشروع الإيراني في المنطقة، تحت مظلة ما يُسمّى بتمهيد الأرض لظهور المهدي.

ومجمل القول أنّ فكرة المهدوية أضحت «شأنًا إيرانيًّا معاصرًا حيويًّا فكريًّا وسياسيًّا»، ولم تقف عند كونها عقيدة كلاسيكية ترسّخ الكمون والانتظار، بل تمّ تثويرها وإخراجها من سياقها التاريخي، ومكانتها الحوزوية والعقدية لصالح القراءة الخمينية التثويرية المعاصرة.

الخلاصة

مما سبق تتأكد خطورة الأدبيّات الإيرانيَّة المتمترسة خلف العقيدة المهدوية الشيعية، لأنّ تلك الأدبيّات تؤدّي إلى تثوير جماعات الشيعة لا الإيرانيين فقط، وتؤدّي إلى صناعة ولاءات عابرة للحدود ومتمرّدة على الأوطان من بعض الجيوب الشيعية الموالية لإيران في الدول الأمّ، بأنّ يساهموا بنصيب وافر في عملية التمهيد الجارية لظهور المهدي، وهذا التمهيد يوسع مهمّة الثورة إلى ما يتجاوز الحدود الإقليمية الإيرانيَّة، فيؤكد استمرار الثورة على المستوى الوطني والخارجي، والكفاح مع «بقية الحركات الإسلامية والشعبية لتمهيد الطريق لتشكيل مجتمع كوني واحد»، و«الكفاح

لتحرير جميع الشعوب المحرومة والمظلومة في العالم»[1]، وتأكد ذلك عمليًا بعمليّات تخريبية واسعة قام بها موالون لإيران في دول خليجية وعربية بغطاء سياسي ودعم لوجيستي من طهران[2].

إنّ إيران لا تتعامل مع المنطق السياسي الدولي وفقًا للقوانين والمعايير الدولية، أو حتى المعايير الأخلاقية المذهبية، «ولكنها تتعامل بما يحفظ مستقبل الهدف القومي الأكبر وهو الدولة العالمية، دولة العدل المهدوية»، أو أستاذية العالم كما يدندن الحركيون[3]. ومِن ثَمّ فالعقيدة المهدوية الإيرانيَّة بقراءتها الخمينية تمثل خطرًا حقيقيًا على دول المنطقة كلها، وتعمل على إخضاع المنطقة لدولة الولي الفقيه للعمل على جاهزية الدولة الإمبراطورية لقدوم وظهور الإمام الغائب. وتعدّت تلك الخطورة لتشمل الشعب الإيراني نفسه عن طريق إخضاعه لحكم «ممثلي اللّه» الذين يعتقدون بأنهم نوّاب اللّه على الأرض، وأنّ مناصبهم إلهية لا يجوز لأحد أن يخلعهم منها، وأنّ قراراتهم نهائية وما على الشعب سوى السمع والطاعة. فالإيمان بوجود المهدي وأنه مصدر الشرعية الدستورية (وهي نظرية التمهيد في القراءة الخمينية) دفعهم إلى إضفاء مسحة دينية على نشاطاتهم السياسية والاستغناء عن اكتساب أي شرعية شعبية أو ديمقراطية، وبالتالي إعطاء أنفسهم صلاحيات ديكتاتورية، وهو ما هدّد ويهدّد التجارِب السياسية الحديثة التي يقوم بها الشيعة، ويقف عائقًا أمام التطوّر الديمقراطي للمجتمعات الشيعية، بحسب أحمد الكاتب[4].

والحاصل أنه يمكن القول إنّ هناك اختلافًا في الرؤى الشيعية حول مسألة المهدي، ما بين رؤى فقهية تقليدية راسخة تحرّم العمل السياسي تمامًا حتى ظهوره. ورؤى تثويرية تسعى إلى الإحلال محلّ المهدي في العمل السياسي وتأسيس الدولة، والتحدّث باسمه، وفي ذات الوقت تسعى إلى تمهيد الأرض لظهوره عبر دعم الميليشيات والجماعات الأدنى في الإقليم

---

(1) توفيق السيف: حدود الديمقراطية الدينية، ط/ دار الساقي 2008م، ص104.

(2) راجع بعضًا من تلك العمليات الإرهابية وآيديولوجيتها الثورية والغطاء السياسي واللوجيستي الإيراني لها في: روبرت ليسي، المملكة من الداخل، ترجمة: خالد العوض، ط/ مركز المسبار، الإمارات 2015م، ص73-67. وتوبي ماثيسن، الخليج الطائفي، ترجمة: أمين الأيوبي، ط/ الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2014م، ص72، 107، 131. وبدر الإبراهيم، الحراك الشيعي، ط1/ الشبكة العربية 2013م، ص114، 118، 120.

(3) شبر: ثيولوجيا التشيع، ص468.

(4) أحمد الكاتب، تطوّر الفكر السياسي، ص18.

تحت مظلّة التمهيد لظهوره.

وقد كان المهدي في الفقه الكلاسيكي الشيعي أداة سكون واندماج للشيعة في ظلال الخلافة قديمًا والدولة الوطنية حديثًا، وكانت هذه هي فلسفة نظرية «الانتظار» التقليدية. ثمّ انقلب الخميني على الموروث الفقهي والعقدي الشيعي، وقام بتثوير المسألة المهدوية، فتحولت إلى أداة استقطاب وتكوين جماعات أدنى وشبكات عنكبوتية تعمل في الخفاء بعيدًا عن الدولة الوطنية، وتسعى للانقضاض عليها تمهيدًا لظهور المهدي. أي إنّ الخميني استطاع أن يحلّ نظرية «التمهيد» محلّ نظرية «الانتظار»، والتمهيد في نظره لا يكون إلا بتثوير المذهب وتسييسه وعَقْدَنته. وهذا العنصر كفيل بتأجيج المنطقة بأكملها، وتفجير الصِّراعات الطائفية والمذهبية فيها. أمّا نظرية الانتظار الراسخة في الفقه الشيعي قبل قدوم الخميني فلم تكن كذلك.

وإن أخطر ما تمّ ترسيخه في الانقلاب الخميني على الميراث الشيعي في المسألة المهدوية وإحكام قبضة مدرسته على قطاع عريض من شيعة الداخل والخارج هو التوظيف السياسي والتفسير الحركي للمسألة المهدوية، إذ حشد عشرات الألوف للقتال في سوريا والعراق للدفاع عن المهدي وتمهيد الأرض لظهوره. وكذلك توظيف واستغلال بعض الجيوب الشيعية في المنطقة من أصحاب الولاءات عابرة الحدود، لتكون من جنود ممثل المهدي الوحيد في الأرض وهو القائد الأعلى في إيران.

لم يُكتفَ بهذا، بل استُغلّ المهدي حتى في الصِّراعات السياسية الداخلية بين المحافظين والإصلاحيين، فابتُذلت الفكرة، وامتُهنت من كثرة استغلالها وعقدنتها وتوظيفها سياسيًّا.

ربما لا توجد حلول عملية سوى أن يقوم الفقهاء الراسخون أصحاب الخطّ الحوزوي الأصيل باستعادة السيطرة على العقلية الإيرانيَّة والشيعية وإعادة نظرية الانتظار إلى أوجها كبديل لنظرية التمهيد الخمينية. في هذه الحالة يمكن للجماعات الشيعية الأدنى أن تلتئم وتندمج في حدود الدولة الوطنية. وفي هذا السياق يمكن للدول العربية أن تشجّع وتستثمر في خطّ التشيّع الفقهي التقليدي بصفته تشيعًا تاريخيًّا وميراثًا ثقافيًّا نشأ في الحاضنة العربية والسنّية، قبل انزوائه لصالح التشيّع السياسي الصفوي ثمّ الخميني. وقد تتغير موازين القوى لصالح المدرسة الدستورية الإصلاحية

التي يتزعمها اليوم فلاسفة وإصلاحيون في إيران وكثير من فقهاء لبنان، لأنّ المشاركة السياسية لهذه المدرسة ومواجهتها المباشرة للقراءة الخمينية وتعرّضها للاضطهاد المباشر يجعل منها بديلًا مباشرًا وجاهزًا لقيادة الدولة الإيرانيَّة، وإعادة الأمور إلى مواضعها، بخلاف المدرسة التقليدية التي أجهزت الدولة الإيرانيَّة عليها بعد الثورة.

ولا شكّ أن إيران تستفيد من نظرية «التمهيد» داخليًّا عبر التحدث باسم المهدي، وإخضاع الجماهير لأي قرارات سياسية واقتصادية واجتماعية تمسّ أمنهم باسم النيابة عن المهدي، وخارجيًّا بتأجيج بعض الأقلّيات المرتبطة بالقراءة الخمينية وصناعة ولاءات وجيوب عابرة للحدود في المنطقة والإقليم، تُعَدّ أداةَ ضغط إيرانيَّة وابتزاز سياسي على دول في المنطقة، علاوة على توظيفها كمصدّات جغرافية وديمغرافية لصالح المشروع الإيراني.

وأخيرًا فإنّ عقيدة المهدي تنسحب إلى كلّ التيَّارات الشيعية المعاصرة، ولكن توظيفها سياسيًّا ومقدار هذا التوظيف يختلف من تيار إلى آخر، وتختلف رؤية كلّ فريق لشكل الدولة في ظلّ غياب المعصوم، فالتجاذب السياسي الحاصل بين التيَّارات الرئيسية ليس على إنكار وجوده وقدومه بقدر ما هو تشاكس على من يتحدث باسمه ومن يمثله، وإن كانت هناك بعض التيَّارات الإصلاحية في الحوزة أصبحت تشكك في وجوده وقدومه، مما أدى إلى تشويهها ونبذها.

الفصل السادس

سلطوية الفقيه والحوزة
قمع المرجعية وتأميم المذهب

في دولة يكون فيها الفقيه على رأس السلطة وقمة الهرم السياسي، من الطبيعي أنْ تثار أسئلة عن موقع وموضع الفقهاء الآخرين والتيَّارات المناوئة في السلطة، وكيف ينظر النظام السياسي إلى اجتهاداتهم الفقهية بوصفهم فقهاء ومجتهدين، وماذا لو خالفَت اجتهاداتهم اجتهادَ الولي الفقيه الذي يمسك بزمام السلطة؟

إنّ تيارات مثل الحُجَّتِية والشيرازية والأخبارية واجهت ضغوطًا كبيرة وملاحقات ممنهجة في فترة ما بعد الثورة، وكانت هذه هي سياسة الدولة تجاه كل المراجع والفقهاء الذين ترى فيهم تهديدًا مباشرًا لطرحها وفلسفتها، وإن كانت مثل تلك الملاحقات خفت وتيرتها فيما بعد، بعد استقرار النظام السياسي واستمساكه بمفاصل الدولة السياسية والدينيَّة، لكنها لم تنتهِ تمامًا وما زال النظام يحجم أي مرجع أو فقيه يرى فيه صوتًا معارضًا.

إنّ الطبيعة القيادية والكاريزمية والنفسية لشخص الخميني جعلته يتعقب المعارضين له ولقراءته الفقهية -البشرية- ولم يؤمن بمبدأ التفاوض والحلول الوسطى. وكان المعارضون للخميني من داخل المرجعية -وهم الأكثرية وقتئذ- يرون الحفاظ على استقلال المرجعية الدينيَّة، لكن الخميني رأى انصهار وتذويب المرجعية في نظام ولاية الفقيه، بحيث تصير المرجعية أداة من أدوات النظام السياسي[1]، حتى يضمن الولاء التام من مؤسسة رجال الدين، ومن أي تيار فكري ينبثق من الحوزة، وبحيث تفقد الحوزة استقلالها عن النظام الذي كان مكفولاً لها تاريخيًّا حتى في ظلّ الحكم الشاهنشاهي، هذا الاستقلال الذي تسبب في إنهاء حكم الشاه، وحسب أحد المقربين للخميني في ذلك الوقت فإنه كان لا يقبل الرأي الآخر ولا المناقشة[2]، ومِن ثَمّ أثّر مزاجه الشخصي وتكوينه النفسي على خريطة المرجعية وموقفه من المراجع المعارضين والمخالفين له في القراءة الفقهية.

في هذا الفصل نرصد موقف النظام الإيراني ما بعد الثورة، من المراجع المخالفين لفلسفته وقراءته وسياسته وبرامجه، كيف تعامل معهم النظام بصفته نظامًا دينيًّا وبصفتهم رجال دين، وهل نجح النظام في ترسيخ العناصر الأخلاقية في أحشاء النظام السياسي، أم قُدّم أهل الثقة على

(1) راجع: د.آمال السبكي، تاريخ إيران بين ثورتين، ط/الكويت عالَم المعرفة، ص207، وما بعدها.
(2) راجع: حسنين هيكل، مدافع آيات الله، ط1/دار الشروق القاهرة، 1/243، 245.

أهل الكفاءة[1]، ومِن ثَمّ يمكن في النهاية الخروج بنتائج وإجابات عن ماهية السؤال الأخلاقي في الدولة الإيرانيَّة، وهل هي بالفعل دولة دينية تتحاكم إلى الفلسفة الأخلاقية في المذهب الشيعي والدين الإسلامي، وهل يمكن ديمومة الدولة وبقاؤها مع تناحر المرجعيات وإقصاء قطاع عريض من رجال الدين الفاعلين في الداخل الإيراني ممن لهم مقبولية جماهيرية وقطاعات شعبية واسعة. لذا يُعَدّ هذا الفصل مفتاحًا مهمًّا لفهم الخارطة الدينيَّة والحوزوية في إيران، وطبيعة عَلاقة رجال الدين بمؤسسة الولي الفقيه، مما يُسهِم في معرفة وإدراك الظواهر السياسية في إيران وتأسيسيات الحكم وصناعة القرار هناك، وموقع المرشد الأعلى في الخارطة الفقهية والعلمية، وكيف غاب مبدأ الأعلمية (أعلمية الفقيه) ليحلّ محله مبدأ السلطة النافذة، وسياسة الأمر الواقع.

كذلك يوضح هذا الفصل أساليب تعامل النظام الإيراني مع المخالف -من داخل المذهب- عمومًا، سواء كان هذا المخالف فريقًا أو تيارًا أو مرجعًا فقيهًا، مما يعطي انطباعًا ويشكل فهمًا لمستقبل النظام السياسي، ومستقبل التعدّدية السياسية في هذا البلد، وكذلك مستقبل التيَّارات الفكرية المعارضة، أو حتى نشوء تيارات فكرية معارضة لطرح النظام.

أولًا: التعامل مع مراجع قم

قبل الثورة الإيرانيَّة لم يكُن الخميني الأول في التراتُبية الهرمية للحوزة الشيعية (في قم والنجف)، بل كان يأتي في مرحلة تالية في قم بعد آية اللّٰه كلبايكاني وآية اللّٰه شريعتمداري وآية اللّٰه مرعشي نجفي، وبالنسبة إلى الشيعة عمومًا كان السيد محسن الحكيم في النجف هو المرجعية العليا المتصدرة، يليه الثلاثة المذكورون آنفًا، ثم يأتي الخميني رجلَ دين عاديًّا من مئات رجال الدين داخل الحوزة[2]، واشتهر بكونه قائدًا سياسيًّا أكثر منه فقيهًا دينيًّا[3]، فكثير من الناس اتبعوه سياسيًّا لكنهم لم يقلّدوه فقهيًّا، فكانت

(1) فهمي هويدي: إيران من الداخل، ط2/دار الشروق 2014م، ص163.

(2) يجادل بعض المقربين من نظام ولاية الفقيه بأنّ الخميني كان المرجع الأول في المرجعية الشيعية في عهد الشاه، وبنى بعض الباحثين العرب طرحهم على تلك الفكرة على أنها بدهية، فتذهب الباحثة فاطمة الصمادي إلى أنّه بعد رحيل آية الله البروجردي اختار مجتمع مدرسي حوزة قم العلمية الخميني مرجع تقليد مطلقًا للشيعة في العالَم. راجع: فاطمة الصمادي: التيارات السياسية في إيران، ط/المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص96.

(3) فهمي هويدي: إيران من الداخل ص130. وتقول الدكتورة أمل حمادة: «يُذكر أن الإمام الخميني لم يكُن مرجعًا مطلقًا/ وحيدًا للشيعة في العالَم وإنما كان حائزًا على لقب آية الله العظمى مع عدد من آيات الله مثل: مرعشي نجفي والسيد كاظم

←

مدينة أصفهان -على سبيل المثال- من أشدّ المدن تأييدًا للثورة، لكن أهلها كانوا في مجملهم مقلّدين لمرجعية الخوئي في النجف[1]. وحتى اليوم فإنّ أكثر الشعب الإيراني يُقلّد مرجعية السيستاني في العراق[2]، مما يدلّ على أن الشعب يفرِّق بين الزعيم السياسي والزعيم الديني. وإدراك تلك التراتُبية مهمّ جدًّا لمعرفة مدى التحوُّل الذي طرأ على الميراث الحوزوي الشيعي، والدرس الفقهي المستقرّ، وسلاسل الأسانيد والمراجع المعتمَدين.

وقد أنهى الخميني ثنائية «الفقيه والسلطان» المتوارَثة منذ عهد الكركي، وصارت الصيغة الجديدة «الفقيه السلطان والسلطان الفقيه»، بما يعني أنّ الدين دخل في أحشاء السلطة، فلا وجه لمعارضة رجل الدين للسلطة السياسية على الوجه الذي كان معروفًا في عهد الشاه لأنها صارت متحدثة باسم الإمام الغائب أيضًا، بل إنّ رأي السلطة صار مُلزمًا -في القراءة الخمينية- لغيرها من الفقهاء. لكن قبل الخميني كانت السلطة لا تزعم الولاية المطلقة والنيابة عن الإمام الغائب، فكان رأيها غير مُلزِم للفقهاء، بل كان الفقهاء يعدّون أنفسهم قيِّمين على الشاه، فتَحوَّل الأمر في عهد الخميني لأنه من داخل الحوزة لا من خارجها، بالإضافة إلى استيفائه شروط الاجتهاد والأعلمية. فلم يكُن هناك سوى سيناريوهين: الأول أن يتمسّك رجال الدين الآخرون باختياراتهم الفقهية والاجتهادية ويعلنوا معارضتهم للقراءة الخمينية، والثاني أن يتماهوا مع القراءة الخمينية، وهو الإشكال الذي واجهته المؤسسة الدينيَّة.

بعد نجاح الثورة التي شارك فيها كلّ مراجع قم، وعلى رأسهم الثلاثة الكبار (كلبايكاني وشريعتمداري ومرعشي نجفي)، كان من المفترض أن تكون لهم الكلمة العليا في الشأن الفقهي السياسي، باعتبار الأعلمية والتراتُبية المعروفة في العرف الحوزوي والفقه الشيعي، لكن الذي حصل أنّ الخميني

شريعتمداري والسيد محمد هادي الميلاني وآخرين». الخبرة الإيرانية ص315. ولمح إلى ذلك د.هوشنك نهاوندي فقال: «أصبح الخميني مشهورًا في بلده لكنه بالتأكيد لم يكُن الأبرز في سلسلة المراجع الشيعية، لذا وجب تحويله سريعًا إلى شخصية من شأنها أن تكون منافسة لمحمد رضا شاه». الخميني في فرنسا، ط1/مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية، الرياض 2017م، ص138. وإحسان نراغي: من بلاط الشاه إلى سجون الثورة، ص31. وقد **أرسل المرجع** الخوئي رسالة إلى الخميني بعد سقوط الشاه خاطبه فيها بلقب «حجة الإسلام» لا بلقب «آية الله»، وهو ما يُعزِّز التفسير السياسي لحصول الخميني ومنحه لقب «آية الله» لإنقاذه من بطش الشاه، عندما أراد آية الله شريعتمداري إنقاذه من الإعدام. راجع: نزار السامرائي: في قصور آيات الله، ص40.

(1) فهمي هويدي: إيران من الداخل ص130 وص138.

(2) صلاح جواد شبر: ثيولوجيا التشيع السياسي بين حقّ الله والشعب وواقع الممارسة، ط1/الرافدين 2017م، ص466.

بدأ يتخلص من نفوذهم واحدًا تلو آخَر، فسارع الخميني إلى القضاء على مراكز القوى داخل المرجعية الدينيَّة في قم، ممن يُتوقع أن يتسببوا في قلاقل تُهدِّد طموحه الشخصي ومشروعه السياسي. جدير بالذِّكر أن حكومة الشاه نفسه، بل الدولتين القاجارية والبهلوية بتاريخهما الطويل والراسخ في حكم الدولة الإيرانيَّة، لم تلجأ قَطّ إلى إعدام رجال الدين أو تضييق الخناق عليهم بالصورة التي فعلها الخميني، بل إنّ القوانين الإيرانيَّة آنذاك كانت تعطي حصانة لمراجع التقليد ولا تسمح بمحاكمتهم وإعدامهم[1].

إنّ الفقهاء الذين رجّحوا السيناريو الأول -وهو محاولة الحفاظ على المسافة الفاصلة بين الحوزة والنظام، باعتبار نظام ما بعد الثورة نظامًا سياسيًّا بالدرجة الأولى ولو كان على رأسه فقيه مجتهد، فهو بحاجة إلى كوابح خارجية تتمثل في الحوزة العلمية المستقلة- كانت لديهم مبرّراتهم القوية لهذا الطرح، أهمّها الموروث العملي والتطبيقي للحوزة العلمية تجاه الأنظمة السياسية، في حين أنّ النظام الجديد ارتأى أنّ عصر استقلال الحوزة عن النظام السياسي ووجود مسافات فاصلة بين النظام والحوزة قد انتهى، إمّا لأنّ النظام الجديد رأى أنه ممثِّل للحوزة وخارج من أحشائها، وإمّا لأنه أدرك خطورة وجود المسافة الفاصلة بين الحوزة والنظام مستفيدًا مما حصل مع الشاه، وإمّا لأنّ النظام رأى الحوزة أداة سلبية «تقليدية كلاسيكية» وأنها لم تبذل الجهد الكافي لإزاحة نظام الشاه، في حين أن العبء الأكبر كان على الفقهاء الحركيين، لكن يُقلِّل من صِحّة هذا الاحتمال أنّ الإقصاء لم يشمل الفقهاء التقليديين فقط، بل شمَل أيضًا الحركيين المعارضين للقراءة الفقهية والفلسفية للنظام (القراءة الخمينية). فنحن إذًا أمام قناعتين مختلفتين بالكلية، مما يعني حتمية الصدام المباشر، فاستخدم الخميني أدوات السلطة والدستور والمؤسسات ليحسم المعركة، في حين تجرّد الآخرون من وسائل السلطة ولو كانت قواعدهم الشعبية (المقلّدون) أكبر وأكثر انتشارًا في ذلك الوقت، مما أدّى إلى خسارتهم المعركة حول القراءة الفقهية لولاية الفقيه أولًا، وخسارة تمسّكهم بالعرف الحوزوي المستقر تاريخيًّا ثانيًا. وسنتناول ذلك بالتفصيل في النقاط التالية:

(1) راجع: ظلامات سماحة السيد محمد كاظم شريعتمداري. http://cutt.us/ORm9O.

1- آية الله شريعتمداري:

تتلمذ محمد كاظم شريعتمداري (1905-1986م) على يد عبد الكريم الحائري والنائيني وأبو الحسن الأصفهاني وغيرهم، وبعد رحيل البروجردي تصدّر شريعتمداري في قم، وتصدّر محسن الحكيم في النجف، ثم تفرّد شريعتمداري بالتصدُّر في العالم بعد وفاة محسن الحكيم. يقول مهدي الحائري اليزدي في مذكراته: «كان شريعتمداري في عِداد زعماء المرجعية الشيعية، وكان في عِداد الحكيم، وبعد الحكيم يمكن القول إن شريعتمداري كان الأول، وإن مقلّديه كانوا أكثر من مقلّدي سائر المراجع»[1].

وتفرّد شريعتمداري بالمرجعية الشيعية من حيث عدد الأتباع والمقلّدين ودافعي الخُمس، ومن حيث التلاميذ الكبار، وكان من مشاهير تلامذته السيد موسى الصدر «المفقود»، وأخوه رضا الصدر الذي وصّى شريعتمداري بأن يصلِّي عليه بعد موته، لكن السلطات لم تنفذ الوصية، واعتقلت رضا الصدر.

ومما يدلّ على موقع ونفوذ شريعتمداري في الحوزة في ذلك الوقت أن بعض قادة حزب الدعوة المقيمين في إيران في عهد الشاه كانوا يتعاونون مع مرجعية كاظم شريعتمداري، لا سيّما الشيخ علي التسخيري، والشيخ سعيد النعماني، والشيخ قاسم الحائري، ومحمد هادي الغروي، وغيرهم. وكانوا يصدرون مجلة «الهادي» باللغة العربية التي تمثل مرجعية شريعتمداري وتروّج لنشاطاته[2].

إذًا كان المرجع محمد كاظم شريعتمداري الأستاذ الأول في حوزة قم قُبيل قيام الثورة الإيرانيَّة، وكان من رفاق الخميني، وأسهم في خروج الخميني من المعتقل في عهد الشاه وإلغاء الحكم عليه بالإعدام، ذلك أن القانون في عهد الشاه يمنع إعدام المراجع، فمنح شريعتمداري الخميني لقب «آية اللّه»، لإنقاذه من حكم الإعدام[3].

(1) ظلامات سماحة السيد محمد كاظم شريعتمداري، 17 أبريل 2015م. سابق.

(2) د.علي المؤمن، أنصار ولاية الفقيه ومعيار العَلاقة بحزب الدعوة صحيفة المثقف 1/7/2016م.

(3) راجع: ريتا فرج، إيران والنفوذ الإقليمي من الخمينية إلى النجادية «دراسة ضمن كتاب إيران بين ثورتين»، ط/مركز المسبار 2013م، ص420. ونزار السامرائي: في قصور آيات الله، ط1/جسور للترجمة والنشر 2016م، ص39.

موقفه من ولاية الفقيه ومركزية الأمّة:

كان شريعتمداري معارضًا لنظرية ولاية الفقيه بقراءتها الخمينية، وكان يؤمن بالدولة الدستورية البرلمانية تبعًا لأستاذه النائيني، وكان قائدًا حقيقيًّا للثورة ومتحدثًا باسم المعارضة، وقد بايعه كريم سنجابي (وهو قائد الجبهة الوطنية)، مما جعل المعارضة تحت زعامة شريعتمداري[1].

وكان آية الله شريعتمداري أول من جهر بمعارضته لولاية الفقيه، وقال إنه يؤيد ولاية الفقهاء من خلال لجنة إشراف على القوانين، وكان هذا هو التيار السائد في الحوزة، وقد عبّر عنه شريعتمداري بكلّ جرأة، وتملّكه القلق من تغيير المسار الفقهي والإرث الاستنباطي للحوزة[2]. وأجرى شريعتمداري حوارًا مع صحيفة «كيهان» اقترح فيه ابتعاد الفقهاء عن المناصب السياسية والحكومية، وأن يكتفوا بالدور الإشرافي والتوجيهي، حتى تستمر هيبتهم عند الناس[3]. ومن أقواله: «إنّ حكومة الشعب هي السلطة التي يُقِرّ بها الإسلام، والديكتاتورية تعيد البلد إلى عهد النظام الطاغوتي السابق. وإنّ أصل المادة 110 في الدستور -أصل ولاية الفقيه- يسلب الناس صلاحيتهم واختياراتهم ويناقض الأصول التي تعطي للناس حقّ الانتخاب، لذلك لا بد من إصلاحه ورفع هذا الإشكال»[4].

وطالب شريعتمداري بالعودة إلى دستور 1906م، الذي لا يعطي الفقهاء إلا دور الإشراف على عمل مجلس الشورى[5]، الذي انبثق عن الحركة الدستورية، ومُنظّرها الميرزا النائيني، مما يؤكّد انتماء شريعتمداري إلى خطّ النائيني الفقهي وتبنّيه للإصلاح السياسي، هذا الخطّ الذي يؤمن بحق الأمّة في اختيار وانتخاب الحاكم دون فرض وصاية دينية أو فقهية على الناس.

(1) هوشنك نهاوندي: الخميني في فرنسا، ص196. وأروند إبراهيميان: تاريخ إيران الحديثة، ص229، 230، 224.

(2) راجع: إيران من الداخل ص138.

(3) د.أحمد زكي: آية الله الخميني بين الثورة والطغيان، ط/دار الكتب القاهرة 2015م، ص330. وللاطلاع على الجدل الفقهي حول تولي رجال الدين المناصب الإدارية والتنفيذية راجع: ضد الاستبداد لتوفيق السيف ص140، وفتحي المراغي: ولاية الفقيه في العقل المذهبي والسياسي الإيراني المعاصر، مجلة الدراسات الإيرانية العدد الثاني، ص88.

(4) المثقف الجديد: معمَّمون في سجون الخميني، 13 أبريل 2014م. http://cutt.us/GhSYV.

(5) أحمد الكاتب: الشرعية الدستورية في الأنظمة السياسية الإسلامية المعاصرة، ط1/مؤسّسة الانتشار العربي 2013م، ص168.

التخلُّص من نفوذه:

كانت شعبية آية اللّه شريعتمداري في قم -بوصفه المرجع الأكثر أتباعًا وقتئذ وانفتاحه على كلّ الأطياف والمذاهب[1]- عائقًا أمام الطموح الشخصي للخميني، مما جعله يسعى للتخلّص منه لأوهى الأسباب، فالخلاف «وإن كان فقهيًّا إلا أن العنصر الشخصي ليس غائبًا تمامًا عن الموقف»[2].

ففي سنة 1982م اعتُقل صادق قطب زاده بتهمة التخطيط للانقلاب على الخميني واغتياله، واعترف بأنّ آية اللّه شريعتمداري متورّط معه في التخطيط للانقلاب، فاعتُقل شريعتمداري، وأُظهِر حاسر الرأس في وسائل الإعلام، ووُضع تحت الإقامة الجبرية، وأُنهِيَت كل علائقه بالحوزة والدرس الفقهي، وأحرقوا مكتبته الضخمة التي جمعها في سنوات عديدة، مما يُعَدّ استهانة بالعلم والفقهاء. ثمّ مرض وهو في طور الإقامة الجبرية، ولما تُوفّي دفنته الأجهزة الأمنية ليلًا في مقبرة مهجورة بجانب المراحيض، ومنعت تلامذته ورفاقه من حضور جنازته[3]. لذا كان مؤيدو الخميني يسمّونه استهزاءً وسخريةً «آية اللّه شريعة مجاري»[4]!

ثمّ اندثرت كتبه وعلومه ورسالته في الوسط الحوزوي بعد تأميم الحوزة لصالح النظام الجديد، وصار يُتعامل معه تاريخيًّا على أنه متمرّد على نظام ولاية الفقيه، ولا يستحقّ أي لقب، وجُرّد من أعلميته الفقهية[5].

2- حسين منتظري:

حسين علي منتظري (1922-2009م) رجل دين، ومُنظّر من مُنظّري الثورة، ونائب الخميني الذي كان مرشَّحًا لخلافته. وكان زاهدًا في المنصب السياسي، ومتقشفًا في معيشته الخاصة، واستمرّ في الدرس الحوزوي في

---

(1) يقول حسن الصفار إن آية الله شريعتمداري «كان مرجعًا منفتحًا وأقام عَلاقة مع المؤسّسات الإسلامية السنّية كرابطة العالَم الإسلامي، وفي أثناء وجودي [الصفار] في قم جاء وفد من الرابطة برئاسة أبو الحسن الندوي، وجرى لهم استقبال طيب وحصل حوار جميل للتقريب بين فئات الأمة وأتباع المذاهب الإسلامية». عبد العزيز قاسم: مكاشفات الشيخ حسن الصفار، ط/العبيكان 2008م، ص89.

(2) فهمي هويدي: إيران من الداخل، ص138.

(3) راجع: آية الله السيد رضا الصدر: في سجن ولاية الفقيه، ص28، نسخة حسن طهراني، (ترجمة: د علي مهدي، وتصحيح حسن طهراني وفجر الولاية). وأحمد زكي: آية الله الخميني بين الثورة والطغيان ص330. وبدر الإبراهيم: الحراك الشيعي في السعودية، ص126. وظلامات السيد محمد كاظم شريعتمداري، 17 أبريل 2015م. http://cutt.us/Ad2Ra

(4) المرجع المظلوم، يا حسين، د.ت، http://cutt.us/3xmXw

(5) راجع: د. محمد السلمي ومحمد الصياد: الفقيه والدين والسلطة جدلية الفكر السياسي الشيعي بين المرجعيتين العربية والإيرانية، ط1/ مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية الرياض 2017م، ص144 وما بعدها.

قم، وكان يَلقى احترامًا من العلماء والفقهاء كافة، وإن اعترض البعض على ترشيحه سنة 1985م خليفةً للخميني، لوجود الفقهاء الكبار والمرجعيات العتيقة في قم. وكان من تلامذة الخميني، ووصفه الخميني بـ«ثمرة حياتي»، وتولّى إمامة الجمعة في طهران بعد الثورة[1]. ومرّ آية اللّه منتظري بتحوّلات فقهية وفكرية وتطبيقية كبيرة في حياته، فبدأ حياته ثانيَ رجلٍ في النظام الإيراني بعد الخميني، وكان من صقور المحافظين في البدايةً، فدعا إلى إعدام المعارضين لإقالة الرئيس بني صدر وعدم التهاون أو الرأفة معهم[2]. وأُعدِمَ أكثر من 1600 شخص في الفترة التي تلت إقالة بني صدر[3]، وأغلق حسين منتظري بنفسه صحف حزب «توده» اليساري، وأنذر الموظفين المعارضين بالفصل من الوظائف الحكومية[4]. وكان من أركان نظرية تصدير الثورة الإيرانيَّة، ويتابع سير عمل معسكرات التدريب في إيران المخوَّل إليها تصدير الثورة[5]. لكنه في المرحلة التالية من حياته تَحوَّل إلى مُعارِض شرس لولاية الفقيه بتطبيقها الخميني، ليعود فينتصر لحقوق الإنسان، ويعتذر عن جرائم عهد الخميني[6].

من الناحية التنظيرية كان حسين منتظري مُنظِّرًا لولاية الفقيه لكنه في الوقت نفسه يعترف بالحكم الدستوري ودور الأُمّة في صناعة القرار وتقرير المصير، فيقول: «إنّ الهدف من نظرية ولاية الفقيه هو تنفيذ القوانين والأحكام الإسلامية وإدارة المجتمع على أسس الموازين الإسلامية، إما عن طريق تصدي الفقيه لذلك، وإما بتأييده وإشرافه على السلطة التنفيذية المنتخبة من قبل الشعب»[7]، فهو -وإن كان في بدايته من حاشية الخميني المقربين، بل كان نائبه الشخصي- كان بينه وبين الخميني مساحة فكرية

(1) راجع: د. محمد السلمي ومحمد الصياد: الفقيه والدين والسلطة، ص151 وما بعدها.
(2) آمال السبكي: تاريخ إيران السياسي بين ثورتين، ط/عالَم المعرفة الكويت، العدد 250، ص233.
(3) السبكي: تاريخ إيران، ص234. ويصف عالِم الاجتماع الإيرانيّ إحسان نراغي، الشهور الأولى من الثورة بالحمّى الكبرى لإعدام المساجين. «ففي خلال الأشهر الأولى للثورة أي في الفترة الممتدة بين شتاء وربيع 1979م أصدرت المحاكم الثورية في طهران والمقاطعات أحكام الإعدام ونفذتها بحقّ خمسمئة أو ستمئة شخص بينهم ضباط كبار في الجيش ومديرون في الشرطة والسافاك ورجال السياسة». من بلاط الشاه إلى سجون الثورة ص194.
(4) السابق، ص236.
(5) وكان مهدي هاشمي شقيق زوج ابنة منتظري رئيس مكتب حركات التحرر، المنوط بها تصدير الثورة في الخليج والدول العربية، وتثوير الأقلّيّات الشيعية. راجع: الحراك الشيعي في السعودية، بدر الإبراهيم ومحمد الصادق، ط/الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص128.
(6) آية الله منتظري: الخميني خدع الإيرانيّين بوعود لم تتحقق، العربية نت 20 أبريل 2008م. http://cutt.us/MYJBa.
(7) آية الله حسين منتظري: ولاية فقيه وقانون أساسي، صحيفه راه نو، العدد 18، تيرماه، 1377 هـ. ش.

وفلسفية، فكانت تأسيسياته لولاية الفقيه مخالفة للأسس والمرتكزات التي بنى عليها الخميني نظريته، فكان منتظري يدعو إلى انتخاب الإمام/الولي الفقيه من قبل الشعب، ولم يؤمن بوجود النصّ الشخصي عليهم من الإمام المهدي، وجمع بين نظرية «النيابة العامّة» وحقّ الأمّة في الانتخاب[1].

ويرفض آية اللّه منتظري تصدِّي الفقيه لكلّ شيء بنفسه، فلا بد من الاعتماد على أهل الاختصاص والخبرة، كلّ في مجاله، فيقول: «ليس معنى ولاية الفقيه تَصَدِّيه لجميع الأمور بنفسه، بل يُفوِّض كل أمر إلى أهله من الأشخاص والمؤسسات مع رعاية القوة والتخصص والأمانة فيهم، ويكون مشرفًا عليهم هاديًا لهم، مراقبًا لهم بعيونه وأياديه، ويشاور في كل شعبة من الحوادث والأمور الواقعة المهمّة الخواصَّ المطَّلعين فيها، إذ إنّ الأمر لا يرتبط بشخص خاصّ حتى يكون الاشتباه فيه قابلًا للإغماض عنه، بل يرتبط بشؤون الإسلام والمسلمين جميعًا، وقد قال اللّه تعالى: (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُم)، وإذا كان عقل الكل وخاتم الرسل خوطب بقوله: (وَشاوِرْهُم) فتكليف غيره واضح، وإن تَفَوَّق ونبغ»[2]. فمبدأ الشورى هو أساس للحكم عند آية اللّه منتظري، ولا يجوز للفقيه أن يتفرد بالحكم والنفوذ دون مشورة أهل التخصُّص[3].

وتعيين الولي الفقيه في فلسفة منتظري يكون عن طريق رضا الناس واختيارهم، فهو يكون إمّا بالتنصيب (أي التعيين بالأمر المباشر) من قِبَل الإمام، وإمّا بالانتخاب من قِبَل الشعب. فإذا استحال التعيين من قِبَل الإمام لكونه غائبًا فإنه يجب انتخابه من قِبَل الشعب[4]. والحكومة تستمدّ شرعيتها من الشعب، ويراها ميثاقًا بين طرفين كالعقد، أي بين الحاكم والشعب، وبإشراف من الشارع الحكيم/اللّه عز وجل. ويمكن للأمة فسخ هذا العقد إذا ما تَخَلَّى الوالي عمّا شُرط عليه وتَعهَّده[5].

يقول آية اللّه منتظري: «في عصر الغيبة إن ثبت نَصّب الأئمة للفقهاء الواجدين للشرائط بالنصب العامّ بعنوان الولاية الفعلية فهو، وإلّا وجب على

---

(1) أحمد الكاتب: الشرعية الدستورية، ص169.
(2) آية الله منتظري: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ط1/المركز العالَمي للدراسات الإسلامية قم، 1/12.
(3) العقالي: نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها في إيران، ص175.
(4) آية الله منتظري: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية 1/427 وما بعدها.
(5) السابق ص575. وراجع: شيماء العقالي: نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها ص176.

الأمة تشخيص الفقيه الواجد للشرائط وترشيحه وانتخابه، إما بمرحلة واحدة، وإما بمرحلتين بأن ينتخب أهل كل صقع وناحية بعض أهل الخبرة (برلمان) ثم يجتمع أهل الخبرة وينتخبون الفقيه الواجد للشرائط واليًا على المسلمين، والظاهر كون الثاني أحكم وأتقن، وأقرب إلى الحقّ»[1].

والخلاصة أنّ آية اللّه حسين منتظري عارضَ ولاية الفقيه المُطلقة، وجعلها من الشرك[2]، ويدعو لتكون محدودة بالإرادة الشعبية منعًا لعودة الاستبداد والديكتاتورية باسم الدين. فمنهجه عدم نَوْط السلطة السياسية بشخص واحد «لأن احتمالات ظهور خطر الاستبداد في شخص واحد أكبر»[3].

مركزية الشعب عند منتظري:

يقول آية اللّه منتظري: «إنّ بنية نظرية ولاية الفقيه كما طرحتُها لا تتعارض مع الديمقراطية بمعنى حكم الشعب، بل إنني أعتقد أن نظرية الحكومة الإسلامية صِيغَت بشكل متطابق تمامًا مع نموذج الحكومة الديمقراطية الشعبية، وأن السلطة في هذه النظرية تتقوم بنيتها وتترسخ عمليًّا بآراء الشعب وبيعته للحاكم»[4]. ويقول: «بالتأكيد للشعب كل الحقّ في ذلك، بيده أن ينصب أعلى سلطة في الدولة أو يعزلها في حال الإخلال بالشروط اللازمة للمنصب»[5].

فنلاحظ أن نظرية منتظري لم تُطَبَّق كاملةً في إيران، وأنّ الخميني وإن اعتمد على منتظري مُنظِّرًا للنظرية فإنه تجاهل دعوته إلى مركزية الشعب في السلطة، وجعَل ولاية الفقيه نيابة مباشرة عن اللّه، لا يجوز فيها عزل الولي الفقيه ولا محاسبته ولا مساءلته، وصارت بقراءتها الخمينية واليزدية (نسبة إلى مصباح اليزدي) هي القراءة المعتمدة للنظام الإيراني ومؤسساته.

ورفض منتظري الرأي القائل بانتقال سيادة اللّه وحاكميته من النبي

---

(1) ولاية الفقيه 1/408.

(2) انظر: روز شمار انقلاب إسلامي: مجلد دوم، جاب أول، دفتر أسناد إسلامي، تهران، 1377 هـ. ش، ص514. نقلًا عن العقالي: نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها ص174.

(3) حسين علي منتظري: ديدكاهها، ص44، وراجع: صادق حقيقت: توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي، ترجمة حسين صافي، ط1/مركز الحضارة بيروت، 2014م. ص331.

(4) حوار منتظري مع صحيفة الشرق الأوسط بتاريخ 15/5/2000م، ونشر بتاريخ 21 صفر 1421ه. وراجع: صادق حقيقت، توزيع السلطة ص330.

(5) السابق، نفسه.

والأئمة الاثنَي عشر إلى الفقهاء في عصر الغيبة، دون أي مشاركة شعبية ودون مقبولية المؤمنين، وذهب إلى أن الأمّة نفسها هي صاحبة السيادة، ومصدر السلطات، وقال إن للأمّة حقّ الانتخاب، لا مُطلَقًا، بل لمن وجد الشرائط والمواصفات المعتبرة[1].

التحوُّلات الفكرية لحسين منتظري:

تراجع منتظري سنة 2008م في كتابه «الحكومة الدينيَّة وحقوق الإنسان»، عن معظم آرائه السابقة، وتبنّى خيارات أكثر ليبرالية في بنية السلطة والنظام السياسي، وعمل على دَمَقْرَطَة السلطة السياسية الشيعية، على نحو ما نراه عند تلميذه محسن كديور اليوم، بما يعني أنّ منتظري استقرّ به الحال في نهاية المطاف قريبًا من خطّ الدستوريين الإصلاحي (النائيني وشريعتمداري وبازركان). فبعد أن كان يقرِّر نظرية «الولاية» للفقيه بالضوابط والشروط، صار يقرِّر نظرية «الإشراف» فقط، وهي نفس طرح النائيني والدستوريين[2]. ويذهب إلى مركزية الشعب، وتوزيع السلطة وعدم تمركزها في يد الفقيه، عبر الفصل بين السلطات، ولا حاجة إلى أن يتبوأ الفقيه موقع الصدارة، ليس ذلك فحسب، بل ذهب إلى أنّ الفقيه ليس له ولاية على تشكيل الحكومة وإدارتها، وأن دوره يقتصر على الإشراف على حسن تطبيق الشريعة إذا طلب الشعب منه ذلك! أي إنه ناط العملية السياسية برُمَّتها بمقبولية الجماهير[3].

الإقالة من النظام السياسي:

واتسعت هوة الخلاف الفلسفية والفكرية بين آية الله منتظري والخميني، فاستقال أو أُقيل في مارس 1989م من منصب القائم مقامية في قم، حيث معقل الحوزة العلمية، ومِن ثَمّ سُحبت منه جميع الصلاحيات والمناصب والمسؤوليات التي أهَّلَته في ما سبق ليكون وريث الخميني[4]. ثمّ حدّدت إقامته جبريًّا، وذلك بالتوازي مع حملة دعائية ضخمة لتشويه صورته،

(1) أحمد الكاتب: الشرعية الدستورية في الأنظمة السياسية الإسلامية المعاصرة، ص170، سابق. وراجع: د.علي فياض: نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ص256. وفهمي هويدي: إيران من الداخل، ص156.

(2) صادق حقيقت، توزيع السلطة، ص335.

(3) راجع: صادق حقيقت، توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي، ترجمة حسين صافي، ط/مركز الحضارة 2014، ص333، 334.

(4) آمال السبكي: تاريخ إيران بين ثورتين، ص240. وراجع: الحراك الشيعي ص127.

واتهامه بأنّه وهابي يتلقّى الدعم من المملكة العربية السعودية[1]، بل وحدّد أحد الخطباء في قم رقم بئر النفط السعودية المخصَّصة لتمويل منتظري[2]، وكتب أحمد الخميني نجل زعيم الثورة كتاب «رسالة العذاب»، وكتب محمد ريشهري وزير الاستخبارات كتاب «المذكرات السياسية»، وكلاهما في تشويه صورة آية اللّه منتظري[3].

ولم يكُن منتظري حالة فريدة، بل مدرسة فكرية لها امتداداتها الفكرية والفلسفية حتى اليوم، فمن أبرز تلامذته المفكّر ورجل الدين الشيعي محسن كديور الذي لا تزال أقواله وأطروحاته تُحدِث حراكًا علميًّا وثراءً معارفيًّا في إيران والوسط الشيعي الحوزوي عمومًا. وكان المرجع الشيعي الحالي آية اللّه علي السيستاني صديقًا شخصيًّا لآية اللّه منتظري، وتأثر به في الفقه السياسي، فالولاية عند السيستاني لا تتحقق إلا بالمقبولية لدى المؤمنين وبالانتخاب، وهو عين ما قرَّره منتظري[4].

3- آية الله طالقاني:

كان آية اللّه محمود أبو الحسن الطالقاني (1910-1979م) من علماء الحوزة الكبار، وتَحصّل على درجة الاجتهاد من الشيخ عبد الكريم الحائري، وكان من قادة العمل الثوري الأوائل، وكان يقود الجماهير ضدّ الشاه عندما كان الخميني في منفاه، وهو الذي استقبل الخميني في المطار بعد رجوعه من فرنسا، وأمّن له الرجوع في ظلّ اضطراب الحالة السياسية والأمنية في الدولة الإيرانيَّة وقتئذ. وبعد الثورة كان الرجل الثاني بعد الخميني مباشرة[5]،

(1) تلك تهمة معلَّبة وجاهزة، تغلغلت في نفوس الشيعة المتشددين والموالين لإيران بفعل الجهاز الدعائي والإعلامي الفارسيّ الذي يسوّي بين الوهابية والصهاينة والأمريكان، وهذا الصنيع زاد التقوقع والعزلة لأتباع الخميني، وزادت من سلوكهم المتطرف والإقصائي. (راجع أحمد الكاتب: التحرر من القوقعة التاريخية «ضمن كتاب التشيع السياسي والتشيع الديني ص430»).

(2) أحمد الكاتب: حوارات مع المراجع والعلماء والمفكرين ص280 وما بعدها.

(3) راجع: علي نوري زاده: تقرير الشرق الأوسط: منتظري يكشف المعلومات عن ظروف إبعاده. 20 ديسمبر 2000م. http://cutt.us/7Qe3C.

(4) راجع: ميثاق العسر، ولاية الفقيه السيستانية بين النصب والانتخاب، صحيفة المثقف 22/5/2016م. http://cutt.us/mymdE.

(5) هو آية الله السيد محمود أبو الحسن الطالقاني، واحد من أبرز قادة الحركة الإسلامية الإيرانية، وأصبح بعد قيام الثورة في أواخر السبعينيات الرجل الثاني في قيادتها، ولد في 1329/1910م في طالقان، ودرس فيها وفي قم، سُجن عام 1357 لمعارضته استبداد رضا بهلوي، وسجن ثلاث مرات أخرى في عهد ولده محمد رضا، دامت الثانية 8 سنوات، ونفي إلى زابل وبافت، بعد انتصار الثورة أصبح عضوًا في مجلس قيادتها، وإمامًا للجمعة في العاصمة، له عدد كبير من المحاضرات والرسائل والكتب منها تفسير القرآن، الملكية في الإسلام. توفي في طهران 1399 هـ/1979م. حسن الأمين: مستدرك أعيان الشيعة 1/219. السيف: ضد الاستبداد ص215. وأمل حمادة: الخبرة الإيرانية، ط1/الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2008م، ص99. والسيف: حدود الديمقراطية الدينية، ص119.

وكان يُلَقَّب بـ«أبي ذر الثورة»[1].

ويختلف الطالقاني عن غيره من رجال الدين بأنّه من أوَّل يوم ليس فقيهًا تقليديًّا، وكان مُتَّسِقًا مع نفسه ولم تحدث له تحوُّلات فكرية كبيرة، فهو أول من نشر رسالة آية الله النائيني «تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة»، وقدّم طبعتها، وأحياها من جديد بعد اندثارها برهة من الزمن. ومِن ثَمّ فقد كان متأثرًا بالنائيني وحاملًا لنفس الطرح الذي طرحه الدستوريون من مركزية الشعب في السلطة، وإلزامية الشورى، وعدم تَصدُّر رجال الدين إلا في حدود الإشراف والمراقبة على القوانين (ما يُشبه المحكمة الدستورية العليا) ومدى مطابقتها للشريعة، وتبنّي دَمَقْرَطَة الإسلام ومدنية الدولة[2]، وهو الطرح الذي تبناه آية الله منتظري في آخر حياته. ورأى طالقاني أن الثورة لو طبّقت طرح النائيني لخرجت الجمهورية الإيرانيَّة من الطريق المسدود نحو النهضة والحضارة. يقول: «ولو طُبّقَت آراء المؤلف عليه الرحمة لبقي الجمهور كما كان في أوائل النهضة، متوقِّد الحماس ومستعدًّا لإعانة الحكومة في حل مشكلاتها»[3]، وطالب بتحقيقها كاملة في الواقع السياسي.

وانفتح طالقاني على كل القوى السياسية حتى تلك المخالفة له فكريًّا وآيديولوجيًّا كاليساريين والعلمانيين ومجاهدي خلق، في الوقت الذي كان يصفهم فيه إعلام الخميني بـ«المنافقين»[4]. وانفتح على أعضاء حزب «توده» الشيوعي، الذي أسهم إسهامًا فعّالًا في ثورة 1979م، ثم انقلب عليه الخميني في ما بعد[5].

وقيل إنّ طالقاني أوصى بازركان بعدم قبول مسؤولية إدارة الدولة عندما قرَّر الخميني وَكْلَهَا إليه[6]، وإنْ صحّ هذا القول فإنّ طالقاني كان مُدركًا لمخطَّطات الخميني في الانفراد بالسلطة ومتخوفًا من خُططه ومشروعاته

(1) رشيد الخيون: الأديان والمذاهب بالعراق 2/230.

(2) يذهب المفكر الشيعي توفيق السيف إلى أنّ أطروحة النائيني هي محاولة تأصيل شرعي «فقهيّ وأصولي وعقلائي» لسلطة مدنية، فلا ينطلق من الوعاء الكلاسيكي وفلسفة الانتظار ونفي الدولة في عصر الغيبة، ولا ينطلق كذلك عن عقيدة النيابة المحضة للفقيه عن المعصوم، وإنما ينطلق عن القاعدة التي أسَّسها ابتداءً، وهي ضرورة الدولة وضرورة النِّظام، أي الضرورة العقلية. راجع: توفيق السيف، ضد الاستبداد، ط1/المركز الثقافي العربي 1999م، ص186.

(3) توفيق السيف: ضد الاستبداد ص232. والخيون: الأديان والمذاهب بالعراق 2/231.

(4) راجع حوار وكالة تسنيم الفارسية مع حجة الإسلام علي رازيني، (پرونده دهه 60؛ یک دهه یک قرن/گفت‌وگوی ویژه تسنیم با رازینی: إعدام تروريست‌های منافق در سال 67 عادلانه وقانونی بود/ماجرای فريب منتظری درباره «شکستن فک 300 نفر»). http://cutt.us/Qn33. وراجع وصف رفسنجاني لمجاهدي خلق بالمنافقين في: «حياتي» ص219.

(5) الخيون: 2/239.

(6) رفسنجاني: حياتي، ص219.

ورؤيته للدولة والحكم.

لم يرَ طالقاني أن الفقهاء يمثلون طبقة متمايزة ومختلفة عن باقي جمهور المؤمنين بشكل يسمح بالتمتع بأي حقوق أو مزايا خاصة، فهاجم وضع الفقهاء بعد الثورة، ولم يتَّفق مع الخميني في الدور الذي يجب أن يُعطَى للفقهاء[1].

وكانت هناك عناصر شخصانية ونفسية من الخميني تجاه طالقاني، فالخميني وإن وظّف الجميع في بادئ الثورة فقد تَخلَّص من جميع المخالفين له في ما بعد، وكان يرى في مشروع طالقاني وجذوره التي ترجع إلى مدرسة النائيني خطرًا يُهدِّد مشروعه وقراءته للدولة، وزعامته الشخصية، لا سيّما أنّ النائيني -وخطه الفكري- يُتَلقَّى بالقبول من المرجعية الدينيَّة ورجال الدين التقليديين والإصلاحيين على السواء (كان النائيني فقيهًا وأصوليًّا وله إسهامات أصولية متينة قبل كونه إصلاحيًّا)، بالإضافة إلى رسوخها وانتشارها وسط قيادات دينية وثورية في ذلك الوقت مثل شريعتمداري وموسى الصدر وبازركان وتلامذة علي شريعتي. وتلك المدرسة (مدرسة النائيني) هي الوحيدة القادرة بصفتها وخلفيتها الفقهية -والأصولية والدينيَّة- على منافسة الخمينية بما تملكه من جذور واجتهادات، ومقبولية لدى النخبة الدينيَّة الشيعية. هذه كلها عوامل أدّت ربما إلى تصفية الخميني جيوبَ هذه المدرسة باكرًا، بدءًا بشريعتمداري وطالقاني وبازركان والسيد رضا الصدر وغيرهم. كذلك تَجَلَّت الخلافات العميقة والموروثة منذ عهد الثورة الدستورية بين الشيخ عبد اللّٰه نوري ورافضي الحركة الدستورية من جهة، والنائيني ومؤيدي الدستورية من جهة أخرى. تَجَلَّت تلك الخلافات وامتدّت بين تلاميذهم في ما بعد، بين الخميني الذي يمثِّل خطّ الشيخ عبد اللّٰه نوري وتأثر به في شبابه[2]، وطالقاني الذي يمثل خطّ النائيني. وبعد نجاح الثورة تَمَسَّك طالقاني بموقفه مؤيِّدًا الشورى والديمقراطية، ومعارضًا الاهتمام الذي أولاه النظام الجديد لمبدأ ولاية الفقيه بالقراءة الخمينية. إذًا فقد كان خلاف آيديولوجيّ عميقّ ومتجذرّ بين تيار طالقاني ومعه مجموعة

(1) أمل حمادة: الخبرة الإيرانية، ص100. وراجع: د.فتحي المراغي، ولاية الفقيه في العقل المذهبي والسياسي الإيرانيّ المعاصر، مجلة الدراسات الإيرانية، العدد الثاني، مارس 2017م. الرياض، ص90.

(2) راجع: أحمد الكاتب، الشرعية الدستورية في الأنظمة السياسية الإسلامية المعاصرة، ص121، 167.

من المفكرين الذين أسسوا «نهضت آزادي إيران» (حركة تحرير إيران)، وكان أبرزهم طالقاني ومهدي بازركان ويد الله سحابي، الذين تدرجوا في العمل السياسي من خلال الجبهة الوطنية بزعامة رئيس الوزراء محمد مصدَّق، واهتمّ هذا التيار منذ بداياته بمصالحة الإسلام مع الحداثة[1] من ناحية، وتيار الخميني من ناحة أخرى. وفي حين كان طالقاني منفتحًا على الجميع، كانت مدرسة الخميني تقليدية فقهيًّا وإقصائية سياسيًّا، فكان لا بدّ من التصادم والمواجهة. فاعتقل الخميني أبناء طالقاني، فخرج أنصار طالقاني متظاهرين حتى أغلقوا شوارع طهران، مما اضطرّ الخميني إلى تهدئة الأمور مع طالقاني سياسةً حتى تحين الفرصة المناسبة. وبعد إقرار الدستور في الثالث من ديسمبر 1979 عقب الاستفتاء الشعبي وإعلان الخميني في اليوم التالي مرشدًا أعلى للجمهورية الإيرانيَّة، انتقد آية الله طالقاني الدستور، قبل أن يُعثَر عليه مسمومًا بعد مدة قصيرة[2]. مات آية الله طالقاني فجأة في ظروف غامضة، بعد أشهُر قليلة من نجاح الثورة، ومِن ثَمّ لم يتمكن من تطوير موقف مضادّ لفكرة ولاية الفقيه[3].

4- محمد مهدي الشيرازي:

هو مؤسس التيار الشيرازي الذي تكلمنا عنه في فصل سابق، ويعدّ من أكبر فقهاء الشيعة، وهو أول من استقبل الخميني ورحَّب به في النجف عندما نفاه الشاه، ولمّا نشبَت الثورة الإيرانيَّة عاد إلى إيران وساعد في إنجاح الثورة، وشاركت جماعته (الشيرازية) في المحاكمات الثورية وتأسيس الحرس الثوري، والتغلغل في مفاصل الدولة وقتئذ بديلًا للجهاز البيروقراطي للشاه. وعندما اعتُقل آية الله شريعتمداري وخرج في الإعلام حاسر الرأس كان ذلك قطيعةً مع آية الله الشيرازي لمكانة آية الله شريعتمداري في الدولة والثورة والحوزة، ففُرِضَت الإقامة الجبرية على آية الله الشيرازي لمعارضته ما حدث مع شريعتمداري، ضمن من عوقِبُوا بسبب تعاطفهم مع شريعتمداري مثل آية الله رستكاري (الذي اعتُقل بسبب إقامته مجلس عزاء على روح شريعتمداري)، والسيد رضا الصدر (الذي

---

(1) السيف: حدود الديمقراطية الدينية، ص199.

(2) د.أحمد زكي: آية الله الخميني بين الثورة والطغيان، ط1/دار الكتب بالمعادي، القاهرة 2015م، ص332، 350.

(3) أمل حمادة، الخبرة الإيرانية، ص101.

اعتُقل بسبب ذهابه إلى العزاء) وغيرهما. ثم ضُيِّق عليه كُلِّيًا فلم يُسمَح لأحد بزيارته، واعتقلت محكمة رجال الدين السيد عارف الحسيني المعارض العراقي بتهمة زيارة السيد الشيرازي في بيته[1]. يضاف إلى هذا السبب عامل آخر، هو أن السيد محمد مهدي الشيرازي كان له طموح كبير وفلسفة خاصة في مسألة ولاية الفقيه كما سبق[2]، مما جعله في مواجهة وصدام مباشر مع الخميني الذي يؤمن بالاستئثار التامّ للولي الفقيه، ويؤمن بعدم محدودية الولاية، بل تمتدّ لتشمل جميع المؤمنين في أي بقعة في العالم كي يصل إلى «الهدف الأكبر، وهو الدولة العالمية، دولة العدل المهدوية»[3].

ثانيًا: خامنئي.. ديمومة النهج

وبعد وفاة الخميني وقدوم خامنئي استمرّ نفس النهج تجاه أي فقيه أو مرجع يغرِّد خارج السرب ويجهر بقراءة فقهية مخالفة للقراءة المعتمدة لدى النظام الإيراني، القراءة الخمينية. ورسخ النظام بصورة دراماتيكية لسياسة التشويه الإعلامي حتى لأركان نظامه وداعميه ممّن يستشعر بوادر مخالفتهم ولو في هوامش لا تمسّ الأمن القومي للدولة. وشملت مرحلة التشويه الإعلامي التشكيك في الأعلمية والأهلية للاجتهاد. وهي بالنسبة إلى رجل الدين تُعَدّ بمثابة نزع القداسة الدينيَّة والعلمية (العمامة) عنه، ومِن ثَمّ الانفراد به بعيدًا عن القواعد الشعبية والجماهيرية/المقلّدين. وقد ترسخت فكرة تشويه رجال الدين ورموز سياسية -في عهد الخميني وما بعده- ممن يخالفون خطّ الإمام أو يظهر منهم بوادر اجتهادية ومواقف سياسية جريئة، وذلك بهدف اغتيالهم معنويًّا، ونزع قاعدتهم الشعبية. ومن هؤلاء الذين تَعرَّضوا للتشويه ومحاولة نزع أعلميتهم في عهد خامنئي:

1- آية الله صانعي:

بعد وفاة آية اللّه منتظري توجهت الأنظار إلى آية اللّه يوسف صانعي[4]

(1) أحمد الكاتب: محكمة رجال الدين في مواجهة المرجعيات والإصلاحيين السياسيين. الوسط 25 يناير 1999م، العدد 365. http://cutt.us/HXyNw

(2) راجع: محمد الصياد، ماهية الخلاف السياسي بين الشيرازية والخمينية، مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية 27 مارس 2017م، http://cutt.us/RG817

(3) صلاح جواد شبر: ثيولوجيا التشيع السياسي بين حقّ الله والشعب وواقع الممارسة، ص468.

(4) ولد سنة 1937 في نيك آباد في أصفهان. وكان مقرَّبًا من الخميني، وكان أحد أساتذة الحوزة البارزين في مدرسة حقاني في قم. وأدخل بعد الثورة كثيرًا من التغيير في إدارة المدرسة. راجع: (بهمن شعبان زاده، تاريخ شفاهى مدرسه حقانى «التاريخ الشفاهي لمدرسة حقاني»، تهران، مركز إسناد إسلامي/ط1/1384، ص88. وراجع: فاطمة الصمادي:

كخليفة لمنتظري، ورغم أنه من المؤسسين الأوائل للنظام الإيراني، وحمل أكثر من 30 بيانًا من بيانات الثورة ضدّ الشاه توقيعه، وهو ممن تتلمذوا كذلك على يد البروجردي، والأراكي، والخميني، فإنه ممن أبدوا اعتراضات أو ملحوظات على السلوك السياسي للدولة. فآية الله يوسف صانعي شغل منصب عضو مجلس الخبراء، ومنصب النائب العامّ، وكان من أشَدّ المؤيدين والمدافعين عن ولاية الفقيه، وعدّ أن «أساس الدستور هو ولاية الفقيه»[1]. ثم تَحوَّل إلى مُعارض للنظرية فقال: «ولاية الفقيه بالكامل مسألة غير سماوية، وإنما وضعية»[2]. ودعم آية الله صانعي مير حسين موسوي في أحداث الثورة الخضراء، وانتقد الاعتقالات العشوائية، وانتقد قمع المتظاهرين، فاغتالته الصحف المقربة من المرشد معنويًّا، واتهمته في مرجعيته، وشككت في أعلميته، وتوقف مكتبه في جرجان، وتَعرَّض مكتبه في طهران للتخريب[3]. وشكَّكت جمعية مدرِّسي الحوزة الدينيَّة المحافظة في أهليته ومرجعيته[4]. ومن قَبْلُ حدث مثل هذا التشويه الإعلامي مع آية الله منتظري، مما يوحي بأن النظام الإيراني متمترس خلف تلك السياسة ومتمرِّس عليها.

وعبَّر صانعي عن قلق من «الاستغلال المفرط للدين في تبرير السلطة ويدعو إلى قصر الدور السياسي للروحانيين على مراقبة التزام الحكومة القِيَمَ الدينيَّة، والدفاعَ عن حقوق الشعب مقابل طغيان الدولة. ويجادل في أن السمة الدينيَّة للدولة لا تستدعي بالضرورة أن يكون الحكم بأيدي الروحانيين، ويدعو إلى الفصل بين مشروعية الفعل وسلطة الفاعل، لأن كلًّا منهما يقوم على مبرِّرات مختلفة عن الأخرى، ويرى أنّ هذه القاعدة قابلة للتطبيق حتى في الأعمال التي تُعتبر مشروعيتها من المسلَّمات، مثل إمامة صلاة الجماعة فضلًا عن القيادة السياسية»[5].

التيارات السياسية ص102. وفي جهوده التجديدية الفقهية راجع: يوسف الصانعي: مقاربات في التجديد الفقهي، ترجمة إعداد وتقديم: حيدر حب الله، ط1/مؤسّسة الانتشار العربي2010م.

(1) يوسف صانعي: ولايت فقيه «ولاية الفقيه»، ص246.

(2) دارابي، جريان شناسى در إيران، ص227. وراجع: التيارات السياسية في إيران ص104.

(3) راجع: فاطمة الصمادي: التيارات السياسية في إيران ص104. وتخريب مكاتب المراجع المعارضين سياسة اتبعها خطّ الخميني منذ معارضة شريعتمداري حيث قام مجهولون بمهاجمة مكتبه وحرق مكتبته، ومنذ ذلك الحين تلك سياسة متبعة مع أيِّ فقيه يعلن رفضه وانتقاده للنظام.

(4) شبكة هجر الثقافية: الحوزة العلمية تسقط المرجعية عن صانعي، http://cutt.us/Xxtxs.

(5) حدود الديمقراطية الدينية، ص213.

2- محسن كديور:

محسن كديور هو رجل دين إصلاحي، تتلمذ في حوزة قم، ومن تلامذة حسين منتظري المقربين، وله آراء فقهية واجتماعية وسياسية جريئة، خرج بها عن المألوف الشيعي، التقليدي والكلاسيكي والراديكالي، وهو الآن من كبار الإصلاحيين في إيران، بيد أنّ النظام الإيراني يُضيِّق عليه بتهمة أنّه غير ملتزم عمليًّا بولاية الفقيه، وهذه تهمة تقترب من تهمة الخيانة في الدول الأخرى، إذ إنّ رجل الدين كي يتمتع بالمقبولية والأعلمية يجب أن يكون ملتزمًا بولاية الفقيه عمليًّا وتنظيريًّا، وإلا كان خارجًا على الدولة ودستورها وقوانينها، ومارقًا عن بَدَهِيّات القراءة المذهبية المعتمدة لدى النظام السياسي، لذا هاجر إلى الولايات المتحدة وعمل بالتدريس في الجامعات الأمريكية.

كان كديور مردِّدًا لأطروحات أستاذه آية الله منتظري حول ولاية الفقيه، وأنّها يجب أن تَلقَى قبولاً جماهيريًّا وشعبيًّا، ويجب أن يكون الفقيه تحت إرادة الناس لا فوقهم، وتحت الدساتير والقوانين لا فوقها، ويحصر عمل الفقيه في الدور الرقابي والإشرافي لا في التدخُّل والتسلُّط في كلّ شؤون الدولة والمجتمع. ثمّ صار أكثر إصلاحية من شيخه فتَبَنَّى نموذج الحكومة الديمقراطية العلمانية، «إنني في النهاية أدافع عن الحكومة الديمقراطية العلمانية»[1].

ويرى كديور أن نظام ولاية الفقيه يقوم على منح الأولوية المطلقة «لما يراه الحاكم من المصالح العامّة، وتقديمه على الرأي العامّ والإرادة الوطنية. ويُعَدّ الحاكم في الحكومة الولائية هو الولي الشرعي على الناس، ويكون الناسُ «مُوَلّى عليهم». وإنّ من اللوازم الثابتة للحكومة الولائية الحجر على الناس في الدائرة العامّة. ويرى أنّ الحكومة الولائية هي من أنواع الحكم الأوتوقراطي الديني، وهو يختلف في مضمونه ومفهومه عن الحكم الديمقراطي، فالحكومة الولائية هي النسخة الشيعية لحكومة آباء الكنيسة في القرون الوسطى[2].

(1) الحكومة الولائية ص14.

(2) محسن كديور، الحكومة الولائية، ترجمة السيد مهدي محمد حسن الأمين، ط1/مؤسّسة الانتشار العربي بيروت 2015م، ص11 وما بعدها.

ويؤسِّس كديور لمقبولية المجتمع المدني بقوله: «إذا لم نقبل بالمجتمع المدني فإما أن نقبل بنظام الحزب الواحد أو النظام التوتاليتاري، وإما أن نخضع للاستبداد الفردي، وبعبارة أخرى فإنّ رفض المجتمع المدني بعنوانٍ منهج في حركة الحياة الاجتماعية والسياسية يؤدي حتمًا إلى نوع من التسلُّط الفردي والحزبي والطائفي»[1]. وينتقد كديور وصف المرشد الأعلى بلقب «ولي أمر المسلمين»، ووصفه بأنه «محض كذب وادِّعاء»[2].

واستمدّ كديور قوّته وحراكه العلمي الذي أحدثه في الداخل الإيراني من عدَّة عوامل:

العامل الأول: انتماء كديور إلى المرجعية الدينيَّة، وحصوله على درجة الاجتهاد في الحوزة سنة 1997م. كذلك فهو مِن أنجب وأقرب تلامذة آية اللّه حسين منتظري.

العامل الثاني: انتماؤه إلى فريق الإصلاحيين الذي يتضمن تيارات معارضة للنظام الإيراني، مما جعله يَبرُز مُنظِّرًا لهذا التيار.

العامل الثالث: ردّ فعل النظام الإيراني تجاه كديور، فكلما انتقد كديور ولاية الفقيه عمل النظام على تشويهه عبر منابره الإعلامية الرسمية، والتشكيك في أعلميته وأهليته للاجتهاد، وحرمانه أحيانًا من التدريس بالحوزة وغيرها من تضييقات. ثمّ عمدت الحكومة إلى اعتقاله تعسُّفيًّا من محكمة رجال الدين سنة 1998م، عقب اشتراكه مع مجموعة من الإصلاحيين في مؤتمر انعقد بألمانيا لمناقشة التطوّرات السياسية في إيران، ودخل السجن لمدة ثمانية عشر شهرًا (من 1998م حتى 2000م)، رغم أنه لم يعترف بشرعية المحكمة[3]، وربما كان اعتقاله لتقليم أظافر آية اللّه منتظري ونكاية فيه[4]. ثمّ هاجر إلى الولايات المتَّحدة سنة 2008م ليدرّس في قسم الدراسات الإسلامية في جامعة فيرجينيا، ولا يزال هناك حتى اليوم.

---

(1) محسن كديور: المجتمع المدني مجتمع تحت سلطة القانون، الحوار المتمدن، العدد 3942، تاريخ: 15/12/2012م.

(2) العربية نت: رجل دين إيرانيّ: منح خامنئي لقب وليّ أمر المسلمين ادِّعاء كاذب، 24 يونيو 2010م، http://cutt.us/Fuv52. وانتقد كديور في موضعٍ آخر وصف المرشد بولي أمر المسلمين بسبب الشمولية الشرعية لأوامر هذا النوع من الحكومة لجميع المسلمين في العالم، لا داخل الحدود الإيرانية فقط. راجع: محسن كديور، الحكومة الولائية، ص11.

(3) أمل حمادة: الخبرة الإيرانية، ص308 وما بعدها. ومحسن كديور: الحكومة الولائية ص9.

(4) الوسط: الإصلاحيون عززوا مواقعهم، 8 مارس 1999م، العدد 371، ص20.

3- عبد الكريم سروش:

هو رجل دين وفيلسوف إيراني معاصر، وُلد سنة 1945م في طهران، وبعد الثورة كان مناصرًا للخميني، وتَوَلّى مناصب قيادية، فأصبح عضوًا في لجنة الثورة الثقافية بكلية المعلمين، ثمّ عيَّنه الخميني في مجلس الثورة الثقافية الذي كُلّف إعادة النظر في المناهج الدراسية وطواقم التدريس لتحقيق التوافق بينهما وبين توجه النظام الجديد. وارتبط بهذا المجلس سمعة سيئة بسبب عمليات تطهير واسعة مارسها بين صفوف المدرسين غير المتديّنين، تحت مزاعم معاداتهم للأفكار الإسلامية[1]. وكان سروش من أهمّ منظّري النظام الإيراني طوال فترة الثمانينيات[2].

لكن مع موجة الانفتاح في إيران في آخر عهد رفسنجاني وطوال عهد خاتمي، بدأ سروش في إلقاء المحاضرات والكتابة في الدوريات، مثيرًا أسئلة جريئة وحسّاسة عن العَلاقة بين الدين والسياسة، وتَبَنّى فيها الخيار الديمقراطي العلماني، وقد أكسبته تلك المحاضرات شهرة واسعة في الداخل والخارج وجذبت إليه الشباب الإصلاحي والليبرالي ممن سئموا تضييقات الراديكاليين. تركز مشروع سروش الفكري على رفض أدلجة الدين وتوظيفه سياسيًّا، وشنّ هجومه على الحكومة الدينيَّة بناءً على أسس ثلاثة: الشرعية والعدالة والقانون. فمن حيث الشرعية فإنّ الحكومة الدينيَّة تزعم أنها إلهية المصدر والتكليف، ومن حيث العدالة فإنّ تكييف مفهوم العدالة -الغامض أصلًا- فقهيًّا فقط يعرِّض فكرة حقوق الإنسان للخطر، لأن كثيرًا من الحقوق يجب معرفته من خارج الوعاء الديني. ورأى سروش أنه لا تناقض مبدئيًّا بين الديمقراطية ووجود عالِم أو فقيه على رأس أي حكومة، بشرط أن تتوافر فيه ثلاثة مؤشِّرات: قدرة الأَفراد على اختيار الحكومة، وقدرتهم على انتقادها، وقدرتهم على تغييرها. ولكن الأزمة تكمن في فرض المرجعية الدينيَّة الممثلة في ولاية الفقيه لتعريف وحيد ورسمي للدين وشكل الدولة يتوافق مع قراءتها الفقهية ومصالحها الذاتية، مما أدّى إلى تخليق جماعات ومراكز ضغط مؤدلجة، تستفيد من الوضع الراهن وتضع نفسها فوق القانون والدستور[3].

---

(1) فرج سركوهي: جدل حول الدين والديمقراطية في إيران.. الأصوليون يكتسحون المصلحين الإسلاميين، قنطرة، 10/11/2006م. http://cutt.us/1wlZH.

(2) أمل حمادة: الخبرة الإيرانية ص137.

(3) أمل حمادة: الخبرة الإيرانية ص143. وراجع: د.عبد الكريم سروش، أرحب من الآيديولوجيا، ترجمة أحمد القبانجي، ←

وبدأ النظام في التضيق عليه منذ منتصف التسعينيات، فهجم عدد من طلاب حزب الله الإيراني على محاضرات سروش، وهاجموه بشكل شخصي، ونزعوا عمامته، وتَلَقّى تهديدات بالقتل، مما دعاه إلى كتابة خطاب إلى الرئيس رفسنجاني يشكو من التهديدات التي تَلَقّاها، وتَعجّب من ضيق أفق النظام الذي لا يتحمّل نقدًا من مثقف لا يملك غير «قلم للكتابة ويخشى على حياته»، واستمرّ التضييق عليه حتى اليوم، والملاحَظ أنّ سروش لم يُتعامل معه على مستوى الأفكار والسرديات، بل على المستوى الأمني فقط[1]، فما زال يُمنع ويُخوّف من حضور مؤتمرات وندوات ولو كانت ذات صبغة فلسفية محضة[2].

ثالثًا: فقهاء على نفس الخَطّ

ومن الفقهاء المعارضين لولاية الفقيه الذين شُوّهت صورتهم واضطهدوا أيضًا: الشيخ محمد طاهر آل شبير خان، والشيخ حسن القمي، والشيخ محمد صادق الروحاني الذي سُجن في بيته في قم لسنوات عديدة، والشيخ صادق الشيرازي الذي سُجن مع ابنه وابنَي أخيه محمد رضا ومرتضى لسنين عديدة، والشيخ محمد علي الأبطحي الذي دُفن سِرًّا بعد منتصف الليل[3]. وقد اعتقل النظام آية الله العظمى محمد حسن طباطبائي قمي لمعارضته ولاية الفقيه، وظلّ رهن الإقامة الجبرية في منزله 17 عامًا حتى ألغى الرئيس خاتمي الإقامة الجبرية عنه سنة 1997م[4].

ط1/مؤسّسة الانتشار العربي 2014م. والجدير بالذكر أن السلطات الإيرانية لم تكتفِ باعتقال الإصلاحيين، بل اعتقلت بعض المفكرين والمترجمين ممن ترجم أعمال سروش وكديور إلى العربية، مثل المفكر والمترجم العراقي أحمد القبانجي، الذي اعتقلته السلطات الإيرانية في فبراير 2013 في أثناء زيارته لطهران ثمّ أطلقت سراحه بعد شهر من اعتقاله بعد الانتقادات الواسعة لعملية الاعتقال. والمعروف عن القبانجي معارضته لولاية الفقيه، ومقالاته الجريئة ضدّ استغلال الدين في العمل السياسي وانتقاده للمرجعية الدينية. راجع: علي عبد السادة، اعتقال رجل دين شيعي عراقي في إيران، نبض العراق 22 فبراير 2013م. http://cutt.us/6bctE. ومثل: المعارض الإيرانيّ المفكر الإصلاحي البارز أكبر كنجي، الذي حُكم عليه بالسجن عام 2000م، ست سنوات، وأطلق سراحه في مارس 2006م، ونشر كتابًا في فبراير 2002م من داخل السجن بعنوان «مانيفست جمهوری خواهی» (برنامج الجمهوريين)، يدعو فيه إلى فصل كامل بين الدين والدولة، وإلغاء منصب ولاية الفقيه. راجع: السيف: حدود الديمقراطية الدينية، ص206 وص350. والشرق الأوسط: المعارض الإيرانيّ أكبر كنجي يعود للسجن ويبدأ إضرابًا عن الطعام، السبت 11 يونيو 2005م، العدد 9692. وجابر أحمد: هل يصبح أكبر كنجي برميل البارود الذي يفجر الوضع في إيران، الحوار المتمدن - العدد -1264 23/7/2005م.

(1) أمل حمادة: الخبرة الإيرانية، ص138.

(2) فرج سركوهي، الأصوليون يكتسحون المصلحين، ترجمة عن الألمانية: رائد الباش، قنطرة 10/11/2006م. http://cutt.us/1wlZH. وراجع: توفيق السيف: حدود الديمقراطية الدينية، ص203.

(3) راجع: معمَّمون في سجون الخميني، صحيفة المثقف الجديد، 13 أبريل 2014م. http://cutt.us/rmd0.

(4) شيماء العقالي: نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها ص189.

هذا المستوى من القمع والعنف في حقّ رجال الدين لم يحدث في عهد الشاه نفسه، فقد نتج عن ثورة 1979م صلاحيات للخميني وسلطة «جديرة بالزعيم الإيطالي موسوليني»[1].

رابعًا: تأميم الحوزة وتجفيفها

لا نجد الآن صوتًا مسموعًا للمراجع المخالفين لولاية الفقيه، فتحت الضغط المتواصل والإقصاء -السياسي والحوزوي- المستمرّ اختفوا من الساحة الفقهية الحوزوية، فهم إن كانوا موجودين في الحقل العلمي والفلسفي، مثل صانعي وكديفر وسروش، فإنهم منبوذون من الحوزة الرسمية في قم. وقد استطاع نظام الولي الفقيه تأميم الحوزة في قم لصالح خياراته وقراءته للدين والمذهب والسياسة، فقبل مجيء الخميني كان رؤوس الحوزة في قم (شريعتمداري وكلبايكاني ومرعشي نجفي) تابعين جميعًا للمدرسة التقليدية والدستورية، ولم يكُن أي منهم مؤمنًا بالقراءة الخمينية، بيد أنّ الخميني استطاع حسم المعركة بحكم استيلائه على السلطة، وتأميمّ الحوزة، وتَصدَّر هو وتلاميذه في الحوزة، وانصهرت قم مع الخيار الفقهي الخميني، والقراءة الجديدة الدخيلة على المذهب برُمّته.

وبعد أن كان لرجال الدين في إيران صوت مسموع ما قبل الخميني وكانت الحوزة تمثل جماعة ضغط ديني وسياسي على النظام الإيراني، صارت الحوزة اليوم تابعة للنظام السياسي وصار من حقّ النظام السياسي أن يمنع الفقيه من التدريس في الحوزة، وصارت الحوزة تلتزم الصمت تجاه رجال الدين المعتقَلين أو المفروض عليهم إقامة جبرية، بخلاف ما كان من نهجها في عهد الشاه نفسه.

فالسلطة كانت هي العامل الرئيسي لفرض ومأسسة الخمينية الجديدة كحالة فكرية وثقافية وكطرح معتبَر نافذ. هذه السياسة فرضت أمرًا واقعًا جديدًا قفز على التنظيرات الفقهية للمراجع، ولم تدَعْ مجالًا للأخذ والرَّدّ، والاختيار بين الولاية المطلقة والولاية المقيَّدة، لقد حُسم الأمر للخميني ورفاقه لأنه أصبح في السلطة وسُدَّة الحكم، لقد أصبح على رأس السلطة، والآخَرون الممانعون خارج السلطة. وبمضي الوقت تَعمَّق الخلاف الفقهي

(1) أروند إبراهيميان: تاريخ إيران الحديثة، ص225.

وتَحوَّل إلى خصومة، وصُنّف الممانعون في مربَّع أعداء الثورة، بل على رأس الأعداء، حتى بات أشهر هتاف يردده الإيرانيون في صلاة الجمعة والمحافل والتجمعات: «مرك بر ضدّ ولاية فقيه»، أي «الموت لمعارضي ولاية الفقيه»[1].

وبعد أن كانت بين رجل الدين والسلطان مساحة، صار الفقيه هو السلطان والسلطان هو الفقيه، وتَحوَّلَت الحوزة إلى متحدث رسمي باسم النظام الإيراني، وصار هو المتحكم في كل مساجد إيران عن طريق تعيين خطباء الجمعة فيها، وكذلك في شؤون المرجعية عن طريق تعيين مدرسي الحوزة العلمية، ومنع بعضهم من التدريس. واستهدف المحافظون/خطُّ الإمام، رجالَ الدين الإصلاحيين وقواعدهم الشعبية والصحافية والفكرية، ومحاولة تحجيم انعكاساتهم الفكرية والحركية ومحاصرتها في أضيق الحدود الممكنة، واتخذت هذه المقاومة أشكالاً شَتَّى من الاعتداءات الجسدية على الأشخاص والتجمُّعات الإصلاحية شملت محاولة اغتيال رموز التيار الإصلاحي عمومًا في بداية الأمر، واستمرَّت من خلال الاستعمال المتعسف للقانون والمحاكم (مثل المحكمة الدينيَّة المسلطة على رقاب رجال الدين المعارضين). وبعد عام 1997م تَعرَّض عشرات من الإصلاحيين -ويعدّهم النظام بمثابة الجناح السياسي للمراجع المعارضين- للاعتقال وأُغلِقَت صحفهم ومؤسساتهم الثقافية[2]. وكان نتيجة هذا القمع العام ضدّ رجال الدين وروافدهم الفكرية وقواعدهم الإصلاحية من مفكرين وصحافيين وفلاسفة أن صارت الأرض الإيرانيَّة خالصةً للمحافظين من دون الإصلاحيين، وصارت أرضًا جرداء فكريًّا وسياسيًّا، وضعف الاجتهاد في الفقه السياسي الشيعي النابع من حوزة قم ومشهد، مما أضعف الحوزة والمرجعية، وارتدَّت آثار ذلك على الدرس الفقهي والفلسفي وكذلك على الأسماء المتصدرة كمرجعيات للتقليد الفقهي، وارتدّ كذلك على الشباب الذي اتجه صوب التمرد على ثوابت دينية ومذهبية كرَدّ فعل طبيعي على توغُّل وتغوُّل سلطة المؤسسة السياسية الدينيَّة. وهذه اللمحة المهمّة التفت إليها المفكر الإيراني الإصلاحي سعيد حجاريان، فيقول: «إن إدماج المؤسسة الفقهية في مؤسسة الدولة، خصوصًا بالنظر إلى هيمنة الفكرة التي تطابق

(1) فهمي هويدي: إيران من الداخل، ص107.

(2) السيف: حدود الديمقراطية الدينية، ص136.

بين الدين والسياسة، أدّى إلى فرض المؤسسة السياسية متطلباتها وطرق عملها على المنظومة الدينيَّة. الدولة هي أقوى أدوات العلمنة، فإذا اندمجت المؤسسة الفقهية في جهاز الدولة سوف ينتقل هذا المنهج لا محالة إلى الفقه»[1].

خامسًا: الخمينية كمدرسة فكرية

حاول الخميني تكريس أطروحاته ظاهرةً ومدرسةً تطبع الحياة كلها في إيران ما بعد الثورة، بدءًا من تأميم المؤسسات والأفراد والحوزة لشخصه كنائب عن المعصوم، ومِن ثَمّ فإن المعصومية تشمله، فإنّ «من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقامًا لا يبلغه ملك مقرَّب، ولا نبي مُرسَل، ولقد كانوا قبل هذا العالم أنوارًا محدقين بعرش الله»[2]، ومِن ثَمّ فهو نائب عمّن هو أفضل من الأنبياء والملائكة المقربين! لذا فلا غرو أن «يجلس تحت قدميه كبار رجال الدولة، ابتداءً من رئيس الجمهورية وانتهاءً بالمقربين ومرورًا بقادة الجيش وهم حفاة حقًّا»[3]. وهذه العَلاقة بين الفقيه وغيره لم تكُن موجودة طوال التاريخ الإيراني والشيعي عمومًا، فكان الفقهاء جزءًا من الشعب، لا فرق بينهم وبين عموم الناس، بيد أن هذا التحوُّل اعتبر الفقهاء طائفة خاصة، فوق عموم الناس. فهذه الممارسة عزَّزَت من صعود الخمينية كمدرسة فكرية، حلّت محلّ مدارس الفقه التقليدي الشيعي في قم، بشقيه الكلاسيكي (البروجردي)، والدستوري (خطّ النائيني)، وصارت الخمينية نظرية مغايرة لأي طرح سابق في تاريخ الدرس الفقهي والفلسفي الشيعي كلّه.

هناك ملحظ مهمّ آخَر، هو أنّ كلّ رفاق وتلامذة الخميني الكبار كانوا ضدّ ولاية الفقيه بقراءتها الخمينية، وكلّ مُنظّري الثورة كانوا ضدّها أيضًا، ونقصد هنا رفاق الخميني الكبار، من الطبقة الأولى، لا تلامذته من الطبقة الثانية في ما بعد كمصباح يزدي وجواد الآملي وخامنئي، بل الطبقة الأولى مثل مرتضى مطهري[4] وطالقاني ومنتظري وغيرهم ممن كانت لهم اليد

(1) السيف: حدود الديمقراطية الدينية ص238 وما بعدها.

(2) الخميني: مصباح الهداية، ط/طهران د.ت، ص53. وراجع: د.محمد عمارة، الجذور التاريخية للتشيع الفارسيّ، مجلة الأزهر ديسمبر 2014م/صفر 1436ه، ص239.

(3) نزار السامرائي: في قصور آيات الله، ط1/جسور للترجمة والنشر 2016م، ص455.

(4) مرتضى مطهري يُعتبر مُنظّر الثورة الأول، وُلد عام 1340ه/1919م، في خراسان، بدأ دراسته الابتدائية في مدينة مشهد، ثم انتقل إلى حوزة قم لإكمال دراسته الإسلامية، ودرس على يد آية الله البروجردي، والخميني والسيد الطباطبائي، وانتقل عام 1952 إلى طهران، ليصبح أستاذا في كلية الإلهيات، التابعة لجامعة طهران. وتم اعتقاله سنة 1963 بسبب

←

الطُّولَى في الحوزة والثورة[1]. مع ذلك استطاع الخميني فرض نظرية ولاية الفقيه بقراءته وفهمه هو عبر سياسة الأمر الواقع، ومأسستها في الدستور والقوانين والمؤسسات، وإلغاء كلّ ما عداها واعتبارها خطرًا يُهدِّد الثورة والأمن القومي الإيراني، بل قد يهدِّد الإسلام ومنهج العترة، في توظيفٍ سياسي معتاد للدين والمذهب.

الخلاصة:

يمكن القول إنّ لموقع وموضع الحوزة داخل النظام السياسي الإيراني قراءتينِ مختلفتين، ففي حين أراد المراجع المعاصرون للخميني إبقاء الحوزة في خطِّها التاريخي المستقر والمتعارَف عليه، وبقاء مساحة فاصلة بين الحوزة والنظام السياسي، أراد الخميني إزالة المساحة الفاصلة بين الحوزة والنظام السياسي باعتبار أن تلك المساحة كانت نتيجة حتمية للتعامل مع حكومات غير مشروعة وليست ممثلة للإمام الغائب، في حين أن نظام ما بعد الثورة هو نظام شرعي وخارج من رحم الحوزة، ويمثِّل الإمام الغائب، أي إن الخميني ارتأى في إلغاء تلك الاستقلالية التاريخية لازمًا من لوازم شرعية النظام الجديد. ولكن هذه السياسة مثَّلَت انقلابًا وتحوُّلًا جذريًا في المؤسسة الدينيَّة الشيعية، وكان لهذه السياسة نتائجها على الدرس الفقهي وبنية الحوزة العلمية.

وقد استطاع النظام الإيراني القضاء شبه التامّ على مدرسة النائيني الفقهية والإصلاحية لصالح القراءة الخمينية، على الأقلّ في المؤسسات الرسمية للدولة الإيرانيَّة، وبقيت المدرسة الإصلاحية الدستورية تبحث عن بدائل غير الحوزة العلمية لبَثّ فكرها، بعد حرمانها من التدريس الحوزوي.

وكانت استراتيجية الخميني مرحلية في القضاء على مراكز القوى

نشاطاته السياسية. وساهم في تأسيس عدة مراكز دينية منها حسينية الإرشاد التي كان هوٍ وعلي شريعتي يحاضران فيها. وساهم في نجاح الثورة وقيادتها، وأصبح عضوا في مجلس قيادة الثورة. واغتالته منظمة دينية متطرفة تحمل اسم «فرقان»، في السنة الأولى من الثورة، وكان أول من اغتيل من قادة الثورة. «راجع: مجِيد محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ص101، هامش. ط/الشبكة العربية للأبحاث والنشر + المعهد العالمي للفكر الإسلامي 2010م». وبكاه الخميني كما لم يبكِ ابنه، وقال في مأتمه: «خذني معك، فأنا مستعدّ للشهادة، لقد فقدت قطعة من جسدي». راجع: شيماء العقالي، نظرية ولايَة الفقيه وتطبيقاتها، ص166. وولاية الفقيه من وجهة نظر مرتضى مطهري لا تعني أن يكون الفقيه على رأس هرم الدولة والسلطة، والقيام بإدارة الدولة، وإنما يتلخص دوره في التنظير الآيديولوجي، لا دور الحاكم. راجع: محسن كديور: الحكومة الولائية، ص177.

(1) راجع: رفسنجاني، حياتي، ط/دار الساقي 2010م، ص209. وراجع: فهمي هويدي، إيران من الداخل، ص137.

وجماعات الضغط داخل المرجعية الشيعية، فلم يواجه الجميع دفعة واحدة، بل أخذ كلًّا على حِدَة، متَّبِعًا سياسة تفتيت وتفريق الكيانات الموحَّدة.

قامت المؤسسة الدينيَّة لدى الشيعية منذ البداية -حسب مرتضى مطهري- على أساس التضادّ والمعارضة مع السلطة، والتحمت اجتماعيًّا مع الناس[1]. وإذا صحّت هذه القراءة لمطهري فهي تؤكّد ذلك التحوُّل الذي أحدثه الخميني في الحوزة والمرجعية بتأميمها وتحويلها إلى جزء من كيان الدولة وأداة من أدوات النظام السياسي، ففقدت الحوزة استقلالها التامّ أو جزءًا كبيرًا منه على الوجه المستقرّ تاريخيًّا.

نلحظ أيضًا بروز الشخصانية وعوامل المزاج النفسي وتقديم أهل الثقة على أهل الكفاءة في النظام الإيراني، وقد أدّى هذا إلى غياب مفاهيم القواعد الحاكمة، والاستفادة من الثراء العلمي والمعارفي للمخالفين سياسيًّا واجتهاديًّا للنظام، وأدّى إلى تحكُّم الاستقطابات الآيديولوجية والهُوِيّاتية.

هناك خلافات تأسيسية بين القراءة الخمينية وقراءة بقية المراجع، على اختلاف مدارسهم، فالقراءة الخمينية لا تأبه بمركزية الشعب في اختيار الحاكم، لأن الفقيه يستمدّ شرعيته من الله لا من الشعب، وكذلك مسألة محدودية ولاية الفقيه، فالقراءة الخمينية لا تعترف بمحدودية ولاية الفقيه داخل بلده، بل تمتدّ لتشمل المقلّدين والفقهاء كافة في العالم.

يرى الباحث أنه تحت الإقصاء السياسي والحوزوي المستمر لرجال الدين الإصلاحيين وتغييبهم عن الساحة ومجابهتهم بالعنصر الأمني والسلطوي -لا بالفكر والحوار والحِجاج- ستزيد قواعدهم الشعبية من الفئات الشبابية والنسائية والمطالبين بحقوق مدنية عادلة، ويُسهِم ذلك في تشويه صورة النظام الراهن، وقد يؤدِّي على المدى البعيد إلى حلحلة الوضع السياسي الوحدوي، إن لم يؤدِّ إلى إزالته بالكُلّية، علاوة على أن أطروحات رجال الدين المعارضين لخطّ الدولة هي إصلاحية ومتوائمة مع الحداثة والدولة الحديثة إلى حدّ كبير، في حين أنّ الخطاب الديني التابع لمؤسسة الولي الفقيه خطاب راديكالي فقهيًّا وسياسيًّا، مما يؤدِّي إلى نبذ القواعد الشعبية له، وحتى إن لم تُترجم إلى إزاحة تامة للنظام فقد تؤدِّي إلى تعديل سلوكه وتطوير

(1) مطهري: حول الثورة الإسلامية ص86، 185. نقلا عن الحكومة الولائية لكديور، ص179-178.

فلسفته وأفكاره جذريًّا ليتلاءم مع العصر، أو سيؤدي على المدى البعيد إلى حلحلة تقود إلى سيناريوهات دراماتيكية لا يمكن التنبُّؤ بتبعاتها على الدولة والإقليم، خصوصًا مع زيادة العبء الأخلاقي على النظام السياسي بحكم تخليه عن المفردات الأخلاقية السياسية التي صُدّرت في بداية الثورة، أو كانت حتى سببًا رئيسيًّا في نشوب الثورة والتفاف الشعب الإيراني خلفها.

وأخيرًا.. فإنّ الحوزة وإن أُمِّمَت لصالح مؤسسة الولي الفقيه فقوة رجال الدين الإصلاحيين لا تزال موجودة في أحشاء المجتمع الإيراني، لأنها هي المنسجمة مع الطبيعة والسيكولوجية والمكونات النفسية للشعب والجمهور الإيراني، فحتى لو غابت عن الدوائر الرسمية والإعلامية للنظام -هرم السلطة- فإنها موجودة في قاعدة الهرم، وبقوة، وهذا كفيل بإحداث التوزان الاجتماعي المطلوب، وكفيل بديمومة جماعات الضغط الإصلاحية لتعديل مسارات النظام.

الخاتمة

الولي الفقيه.. مأزق النظرية والممارسة

يبقى الدينُ مركزيًّا في أحشاء الدولة الإيرانيَّة ونظامها السياسي، وكان ولا يزال الدين فاعلًا على الساحة الإيرانيَّة، مستلهمًا من التاريخ الإيراني القديم والمعاصر. وإذا كانت الساحة الإيرانيَّة تعجّ بالجماعات الدينيَّة القوية والصُلبة المعتنقة «فقه الانتظار»، فإنّ هناك طرفًا مقابلًا لجماعات فقه الانتظار يمسك بزمام السلطة والدولة، هو فريق «ولاية الفقيه». وقد شكّلت نظرية ولاية الفقيه قفزًا على الموروث الروائي والفقهي الشيعي بشقيه الأصولي والأخباري، ومثلت صدمة لمراجع الحوزة العلمية، وبحسب أحد المجتهدين: «عندما تُقام الحكومة الإسلامية ويستتبّ الأمر للفقهاء على النحو الذي هو حاصل الآن، ماذا بقي للإمام المهدي لكي يفعله إذا ما أذن اللّه بعودته من غيبته؟!»[1].

وقد استمسك هذا الفريق بزمام السلطة السياسية والدينيَّة في إيران، وفرض طرحه ورؤيته على الجهاز الرسمي للدولة، وبمرور الوقت تكوّن حول ولاية الفقيه جماعات مصالح سياسية ودينية واجتماعية، وتكونت

(1) فهمي هويدي: إيران من الداخل، ص138.

لوبيات، ومؤسسات، وعَلاقات، ومراكز، تُخدِّم جميعها على نظام ولاية الفقيه. وحصلت على كل المزايا، وبعد أن كانت التقليدية الشيعية في عصر ما قبل الخميني تمسك بزمام الحوزة من غير منازع، صارت مُنازِعة من القراءة الخمينية الجديدة، ومُشارِكة في نفوذها ومواردها وحصصها، بل ربما تقلصت وصارت الطرف الأضعف[1] لأن النظام الجديد لم يسمح لها بنفس مساحات الاستقلال التي كانت متوارثة من قبل حتى في عهد الشاه. هذا التقليص في النفوذ والمصالح حجّم الحوزة الرسمية لصالح نظام ولاية الفقيه، الذي مأسس ولاية الفقيه في المؤسسات. ففي حين كان أغلبية المراجع عشية الثورة ضد فكرة ولاية الفقيه وكانت مشاركتهم في الثورة ضد الشاه وفي أذهانهم نموذج الحكم الديمقراطي الدستوري، لكن «معارضة ولاية الفقيه المطلقة قد ضاقت دائرتها بعد مرور ست سنوات على مباشرتها، بحيث أصبحت تلك المعارضة محصورة في المراجع الكبار وتلاميذهم المقربين من أصحاب الولاء الشخصي، أو الالتزام الشديد بفكر أولئك المراجع وموقفهم الفقهي»[2]. وكان هذا لأسباب، أولًا/ بسبب تحجيم الحوزة التقليدية، لصالح القراءة الثورية الجديدة. ثانيًا/ لأنّ الفقهاء ورجال الدين أو كثيرًا منهم نظروا إلى النظام الجديد كفرصة خاصة بهم لبسط نفوذهم، ومِن ثَمّ تاقت نفوسهم إلى المزايا والمحاصصات والنفوذ، فلجأ كثير منهم إلى الانضواء تحت عباءة النظام الجديد. ثالثًا/ قيام النظام بتشويه ونزع أعلمية كثير من الفقهاء المعارضين لطرحه السياسي كما ذكرنا آنفًا. لكن ذلك لا يعني في نفس الوقت شعبية جارفة لنظام ولاية الفقيه في الأوساط الدينيَّة الإيرانيَّة، فالجهة منفكّة بين المسألتين.

وقد حمل عبء فقه الانتظار بعد تحجيم الحوزة الرسمية جماعات فقه الانتظار، ولكنّ هناك ضعف وهشاشة يمكن ملاحظتهما في تلك الجماعات،

(1) بمجرد نجاح الثورة وتبني الخميني والنظام الجديد لفكرة ولاية الفقيه، ضعفت الحوزة التقليدية «فقهاء الانتظار» لأنها كانت تعتمد أساسًا على ابتعاد النظام السياسي من تبني توجّه معيّن، واستفادة النظام السياسي -ما قبل الخميني- من تقليدية الحوزة وترويجها لفقه الانتظار، واستفادة الحوزة من طرف آخر من مساحات العمل والحركة وتنقلات الأموال والطلاب واستقلالها في كثير من الشؤون عن نظام الحكم، في حين أنّ النظام الجديد هو نظام سياسي آيديولوجي له تصوّر مخالف لتصوّرات الحوزة التقليدية، وقد نجح في الإمساك بالدولة الإيرانية، مما أضعف التقليدية الشيعية وأضعف كذلك خطّ النائيني (التيار الإصلاحي)، مما عزّز فكرة ولاية الفقيه، «وعزز تكريس هذه الفكرة في الدستور الإيراني، وفي النظام الإيراني، وفكرة ولاية الفقيه ليست محلّ إجماع لا من العلماء أو الفقهاء الإيرانيين، ولا من الشعب الإيراني، ولكنها هي الفكرة الغالبة التي قام عليها النظام». حوار محمد حسن الأمين، فضائية الجزيرة، الواقع العربي 6/ 5/ 2015م.

(2) فهمي هويدي: إيران من الداخل ص142، والفقيه والدين والسلطة للسلمي ص142.

وهو أنّ هذه الجماعات ورغم أنها تعبّر عن الميراث الشيعي في الفقه السياسي فإنها تفترق في نقطة مهمّة عن خطّ الحوزة الشيعية المعاصر، وهي أنها حركات -في معظمها- أخبارية، أو متّهمة بذلك، في حين أن الحوزة الرسمية أو التقليدية الشيعية بتاريخها الحديث والمعاصر هي حوزة أصولية، ولذا فإنّ الخميني والنظام الجديد عندما غير التركيبة الحوزوية أي بنية المعتَمد في الفكر السياسي الشيعي ركّز على الأصوليين أكثر من الأخباريين، لأن الأصوليين هم السواد الشيعي الأعظم اليوم، علاوة على أنّ الحِجاج الأصولي العقلاني يَسمح له بمساحات واسعة من المناورة واستعمال الاستحسان والمصالح -المرسلة والمتوهمة- بما لا يوجد عند الأخباريين.

ومِن ثَمّ يصعب القول إنّ جماعات «فقه الانتظار» يمكن اعتبارها بديلًا للنظام الحالي، لما سبق بيانه، علاوة على أنّها -وهو الأهمّ- لا تُمثّل قوّة مسلحة أمام النظام الذي يملك السلاح ويملك تحريك القوة، وهو الدرس الذي فطن إليه الخميني من تجارِب سابقة عليه، خصوصًا تجرِبة تحالف الكركي مع الصفويين، وتجرِبة الحركة الدستورية، كما ذكرنا في المقدمة. بالإضافة إلى أنّ هذه الجماعات ليست حركية أو انفعالية، فلم تخرج من رحم الإصلاحية الشيعية ولا الثورية الشيعية، وهي وإن خرجت من رحم التقليدية الشيعية في مسألة الانتظار إلا أنها في مجملها جماعات أخبارية مما فتح الباب لتشويهها من قبل النظام -واستخدامها وتوظيفها كثيرًا- أو لنبذها من التقليدية الشيعية بحكم ابتعادها عنها في منظومة الاستنباط الأصولي، نسبة إلى علم أصول الفقه.

إنّ النظام عقّد الحياة في إيران بسيطرته على كل مؤسسات ومقدرات الدولة لدرجة يمكن القول معها إنّ أي حلحلة لهذا النظام لا يمكن أن تؤدي سوى إلى أعمال عنف واسعة. ولكن ومع فرضية البديل فإنّ تيار الانتظار التقليدي بتاريخه العملي والنظري ليس بديلًا عن أي نظام سياسي لكنه يدخل المشهد كقوة مؤثرة في ترجيح طرف على آخر أو قوة على أخرى. وربما خرجت من جماعات «فقه الانتظار» أجنحة تعدّل مسارها التنظيري والفكري وتشارك في العمل السياسي أو الثوري، كما فعل الخميني نفسه من قبل عندما كان يُنظّر لتيار الانتظار ثمّ تحول إلى القول بولاية الفقيه.

لكنّ هناك تيار آخر من جماعات فقه الانتظار يمكن القول إنّ له تأثيرًا

واضحًا، حتى ولو ناصبته التقليدية الشيعية العداء، وهو التيار الإصلاحي الذي قد يُحسب على جماعات فقه الانتظار بيد أن انتظاره إيجابي لا سلبي، إذ يؤمن بالشورى والدولة الدستورية حتى ظهور المعصوم. هذا التيار له صدى واسع بين فئات الشباب والنساء في إيران. ويرى هذا التيار أنّ المستقبل له، بطبيعة الصيرورة التاريخية ونموّ الأفكار، وأنّ ولاية الفقيه المطلقة ستكون جزءًا من الماضي، فإن المستقبل القادم هو لصالح تحجيم هذه الولاية وتضييق دائرتها لصالح الأمّة، أي لصالح المؤسسات الدستورية ومؤسسات الدولة والانتخابات والاختيارات، واختيار الشعب الإيراني لسلطته[1].

السؤال المهم هنا أيضًا عن مدى أهلية ولاية الفقيه المطلقة -القراءة الخمينية- للاستمرار في البيئة الإيرانيَّة، وأظنّ أنّ الإجابة عن هذا السؤال صعبة للغاية ما بقي الجيل الأول المؤسس على قيد الحياة، مستمسكًا بزمام السلطة والدولة في طهران. ويتحكم في ديمومتها وبقائها عاملان، عامل ديني، وعامل سياسي. أمّا العامل الديني فإنّ الخميني عاد بأطروحته لما قبل الدستورية (أي قبل الدستورية الحركة، وقبل الدستورية الدولة)، ففي حين تتخلص الدولة الحديثة من إرث ثيوقراطية القرون الوسطى رجع الخميني إلى المشهد الثيوقراطي بقوة، وصدّر رجلَ الدين ليمسك بزمام الحياة دينيًّا ودنيويًّا، وصبغه بما صُبغ به الإمام المعصوم. وهذا إشكال صعب في ظل تطوّر الدولة، وانفتاح الشعوب بعضها على بعض، وهو ما حذر منه المرجع الديني مصباح يزدي، عندما تخوّف من تغير ثقافات الناس وطباعهم وعوائدهم بما يتناقض مع ولاية الفقيه، والحل وقتئذ في نظره ليس تلبية طموحات الناس، بل الحل يكمن في قمعهم تحت عصا السلطة، التي هي منصوبة من اللّه.

فالخميني أحدث ردّة حتى على الحركة الدستورية 1905م التي قيدت عمل رجال الدين ومنعتهم من المناصب التنفيذية، وحصرت دورهم في الإشراف على الثوابت والقطعيات، وأعطت مساحات واسعة للدستور والمؤسسات والدولة المدنية، وكان من المفترض أن تمثل القراءة الخمينية تطوّرًا زمنيًّا وفقهيًّا وفلسفيًّا لسرديات الحركة الدستورية، بيد أنّه قوّض

(1) حوار محمد حسن الأمين، فضائية الجزيرة، برنامج الواقع العربي 6/ 5/ 2015م.

مفهوم الدولة وأعادها حتى إلى ما قبل فقه الانتظار، فالانتظار يُعَدّ أكثر وعيًا من ولاية الفقيه، إذ إنّ الانتظار لا يعني عدم وجود دولة ومؤسسات، ولكن يعني أنّ رجال الدين والشيعة يعيشون تحت أي دولة وفقًا لمنظومة الدولة ومعتقداتها دون أي تدخّل منهم لأنّ هذا التدخّل هو من مهامّ المعصوم وفقًا لطرح الانتظار. وهذا يعطي مساحة لتمدّد كل أنواع الحكم بعيدًا عن الهيمنة الدينيَّة/ الثيوقراطية، فيمكن للشعب أن يؤسس نظامًا مدنيًّا ديمقراطيًّا أو أي نظام يريد، وتظلّ الحوزة في حالة حياد.

وفي المقابل قد ينظر إلى ولاية الفقيه على أنّها خلّصت الفقه السياسي الشيعي عامّة والفكر السياسي الإيراني خاصّة من إشكالات، وأخرجته من مأزق الجمود والاستبداد التاريخي الحاصل قبلها. وتلك الرؤية ترى أنّ ولاية الفقيه أعطت للفقيه صلاحيات بما يعني أنها تقرّ ضمنًا بتاريخية الأصول المذهبية الخاصة كالعصمة والانتظار، وتلك قراءة بعض التوليفيين أمثال أحمد الكاتب. وفريق آخر يرى أنّ ولاية الفقيه تُشكّل بداية تطوّر في الفقه السياسي الشيعي، وأنّها بداية لنظريات أخرى أكثر تطوّرًا مثل ولاية الأمّة والشورى والعلمانية المؤمنة، وهي قراءة توليفية أخرى. ويبدو أنّ اعتماد القراءات التوليفية لا الصدامية سببها عدم الاصطدام بصخرة البحث عن «الشرعية الشيعية» المستقرة في إيران، بتعبير هاني فحص. ويُستدرَك على تلك القراءات أنّ الإصلاحية الشيعية أكثر تطوّرًا ونضجًا وفعالية من عناصر ولاية الفقيه الإيجابية، بل إنّ الانتظار أكثر تقدمية من ولاية الفقيه، إذ لا حصر في نظرية الانتظار لنظام سياسي بعينه.

أمر آخر مهمّ يدخل في العامل الديني، وهو أنّ الشرعية الدينيَّة للنظام الإيراني وفقًا لمعطيات «ولاية الفقيه» في عهد خامنئي ليست كشرعيته في عهد الخميني. فالخميني كان قائدًا كارزميًّا خارجًا من بطن التقليدية الشيعية ومن القيادة الثورية، وارتكز في شرعيته على تلك القيادة وهذه الكاريزما، وكان بدرجة «آية الله»، وهي أعلى مراحل الاجتهاد الفقهي الشيعي. أمّا خامنئي فقد واجه إشكالًا في شرعيته بعد وفاة الخميني، فلم يكن فقهيًّا مؤهلًا لخلافة الخميني، إذ لم يكن بدرجة «آية الله»، ولم يكن كذلك سياسيًّا مؤهلًا، إذ كان من خلفه مجموعة تُصدّره لتولي المنصب خوفًا من أجنحة أخرى تنقضّ على المنصب، وكان على رأس من يدعم

خامنئي صديقه القديم هاشمي رفسنجاني. فتولى خامنئي السلطة وهو مفتقر إلى تمامية الشرعية السياسية والدينيَّة، فعوّضها بالارتكاز على المؤسسات الأمنية، ونُسجت حوله مؤسسات تشابكت مصالحها، فتأسس ما يمكن تسميته بـ«الثيوقراطية العسكرية»، وهي النخبة العسكرية الدينيَّة، أو فئة جنرالات رجال الدين، وهو ما يؤول بنا إلى العامل الثاني، وهو العامل السياسي.

فبعد غياب الجيل الأول المؤسس قد تحدث صراعات طبيعية في أروقة النظام، وقد نشهد خلافات بين المؤسسة الدينيَّة والسياسية والعسكرية، لأنّ النظام شبّك الأمور وعقّدها عن عَمْد، في الوقت الذي غابت فيه قواعد حاكمة للتسليم والتسلّم للمناصب العامة والتنفيذية بشفافية تامة وتعبير عن مقبولية الجماهير ورضا الناس. هل يمكن القول بتطوّر هذه الخلافات إلى احتكاكات خشنة بين تلك الأطراف؟ هل رجال الدين ما زالوا يملكون القواعد الجماهيرية والمبررات الأخلاقية التي كانوا يملكونها في نهاية السبعينيات في أثناء معارضتهم وثورتهم على الشاه؟ وهل رجال الدين كتلة واحدة اليوم كما كانوا في عهد الشاه؟

لكن من سيحسم الأمور إذا فرضنا حتمية وجود بديل؟ لا يمكن المسارعة إلى التفكير في الجيش أو الحرس الثوري، لأنّ قادة الجيش والحرس الثوري مدينون بولاء تام ومطلق لمؤسسة الولي الفقيه، وبقاء واستمرار هذه المؤسسة يصب في مصالحهم الشخصية ورؤيتهم الدينيَّة أيضًا. ومِن ثَمّ فالمرجح أنّ البديل -على فرض حدوثه- لن يكون عسكريًّا ولا مدنيًّا دستوريًّا أو ديمقراطيًّا قانونيًّا، فإيران بتاريخها الطويل لم تشهد حكمًا ديمقراطيًّا بمعنى الكلمة.

كذلك فإنّ شرعية الحرس الثوري الراهنة إنما هي نابعة من ولائه المطلق لنظام ولاية الفقيه، ومن تشابك مصالح قياداته وفروعه ببقاء النظرية وبقاء هيكل السلطة الراهن، وقد ساند الحرس مؤسسة المرشد في كل الموجات الثورية التي تعرضت لها الدولة الإيرانيَّة بكلّ قوة منذ نشأة النظام وحتى اليوم. وظلت حتى اليوم مسألة التعيين والعزل لقادة الحرس مسألة هرمية بيروقراطية تخضع لمؤسسة المرشد دون غيرها من مؤسسات. ومِن ثَمّ فلا يمكن الفصل بين مؤسسة الإرشاد والحرس الثوري أو الحديث عن صراعات

جانبية ونحو ذلك من أحلام وأمنيات أكثر منها دراية بتشابكات الساحة الإيرانيَّة المذهبية والآيديولوجية التي بدورها تؤسس لصنع سياسات داخلية مهمة.

إذا نظرنا أيضًا إلى علة تأسيس الحرس سنجد أنّه أُسّس لتحجيم دور الجيش، وخوفًا من أي عملية انقلاب قد يقودها جنرالات المؤسسة العسكرية ضد نظام ولاية الفقيه، ولذا فهو جزء من مؤسسة الولي الفقيه، ولا يمكن اعتباره مقابلًا لها أو مساويًا لها، فضلًا عن أن يكون منافسًا. فالعَلاقة بين الجانبين عَلاقة خضوع مطلق وولاء تام من الحرس للمرشد، وذلك بسبب طبيعتين امتاز بهما الحرس الثوري، الأولى: الطبيعة التكوينية للحرس الثوري، فمعظم أفراده وقياداته رجال دين، ومتخرجون في الحوزة الدينيَّة، أي رجال دين تمّ عسكرتهم. والثانية: طبيعة التأسيس، فتأسيس الحرس الثوري ونشأته كانت لإحداث نوع من التوازن مع مؤسسة الجيش الإيراني، لحماية الثورة داخليًّا وخارجيًّا.

بيد أن الاستدراك المهم هو: هل سيتدخل الحرس بقوة ليتولى السلطة إذا انفلت زمام الأمور وخرجت عن السيطرة؟ المرجح أنّ سقوط النظام يعني سقوط الحرس وغيره من مؤسسات تابعة لهذا النظام، واللحظات الثورية هي لحظات تغيير شاملة تكون الدول فيها في أضعف حالاتها، ومِن ثَمّ فتصوير المسألة كحتمية أو فعل ميكانيكي هو تصوّر غير سياسي بالمرة. لكن في نفس الوقت قد يجد الحرس نفسه في وقت ما مضطرًّا إلى التدخل لحفظ مصالح النظام برمّته، لابتلاع موجات جماهيرية والقفز عليها، وإن كان هذا مستبعدًا تمامًا، لأنّ تاريخ الحرس القمعي، وتاريخ نشأته في حفظ بيضة النظام تجعله ركنًا من أركان النظام في نظر المعارضة بكل أطيافها.

والخلاصة أنّ ولاية الفقيه فرغت من مضمونها وتلاشى زخمها إلى حدّ كبير وسط الجماهير، فبعد نجاح الثورة أقبلت الجماهير على فكرة جديدة في الفكر السياسي الشيعي النظري والممارساتي، ولكن بعد فشل النظام السياسي والاقتصادي ودخوله في أتون المعارك الداخلية (ضد المعارضين لطروحاته وسياساته) والخارجية (ضد دول الإقليم وتكوين جماعات أدنى وميليشيات تابعة بالوكالة وتطييف المجتمعات) انفضّت القواعد الجماهيرية أو أكثرها من حول النظام، فما كان من النظام إلّا أن أحكم قبضته بقوة

الدولة ومؤسساتها كالجيش والحرس الثوري والمحاكم الدينيَّة والثورية. أي إنّ الزخم الذي صاحب ولاية الفقيه كنظرية جديدة انعقد عليها الأمل في إخراج الناس من مشكلاتهم الاقتصادية والاجتماعية في عهد الشاه إلى عصر جديد مليء بالرفاهية واستغلال الثروات والموارد البترولية وعدالة توزيعها، هذا الزخم قد انتهى، وبانتهائه صارت شرعية النظام على المحكّ، فما كان من النظام إلا أن لجأ إلى القوة، كما حدث في مظاهرات 1999م، ومظاهرات 2009م، ومظاهرات 2017م. وكانت كل هذه الموجات الثورية كفيلة بإسقاط النظام لو أنه يحترم إرادة الجماهير، بيد أنّه ارتكز على السلطة والعصا الأمنية، وتخلى عن طروحاته في العدالة الداخلية مما يطرح سؤال الأخلاق بقوة حول شرعية النظام الأخلاقية على الأقلّ. وتقريبًا تبنّى النظام مقولة «ولّى زمن الثورات في عصر الدبابات والمدافع المنصوبة على أبراجها، مما قلب موازين القوى بين الجماهير الثائرة والسلطة الحاكمة»[1].

لمّا خفت زخم ولاية الفقيه وفشلت واقعيًّا على الأرض، وانشقّ محمد الشيرازي عن رفيق دربه الخميني، وحدثت انشقاقات واسعة في صفوف رجال الثورة ممن ساهموا فيها ونظّروا لها مثل شريعتمداري والشيرازي ومنتظري وغيرهم، وبوادر الحرب الأهلية سنة 1981 و1982م، بدأ النظام يلجأ إلى عنف واسع وغير مبرّر شمل كل المعارضين له ولسياساته ودون أي محاكمات عادلة أو ناجزة[2]. وصاحب هذا تنظير فقهي وفلسفي بأنّ للولي الفقيه أنّ يقتل عشرات الألوف من الناس إذا خرجوا على نظام ولاية الفقيه، لأنّ الولاية بالتنصيب الإلهي لا بالانتخابات والصناديق[3]. وأصبح هذا سلوك النظام كنتيجة طبيعية لفشله في إيجاد بديل ناجح سياسي واقتصادي يعوض به شرعيته التي تآكلت. وفي وسط هذه الأجواء تعيش جماعات فقه الانتظار، ما بين إيمانها بفلسفة الانتظار وتعقيدات الحياة التي تحتم عليها كثيرًا التواصل مع النظام، أو عدم الجهر بمعارضة الطرح الخميني، في حين

(1) راجع هذه المقولة في: محمد حسنين هيكل: مدافع آيات الله، ط/ الشروق 2009م، ص7.

(2) حسب حسنين هيكل فإنّ هذه المحاكمات لم تندرج تحت أي بنود قانونية، فقد قبض على بعض الناس بشكل تعسفي وقُدم للمحاكمة ما يقرب من 55 ألف شخص، وبُرئ منهم عشرات الألوف ولكن أعدم 350 شخصًا في الأشهر الثلاثة الأولى، واستمر تنفيذ أحكام الإعدام منذ ذلك الوقت بعد تقديم أوهى الاتهامات، وبعد محاكمات تعدّ ضربًا من السخرية بالعدالة، ويصرّ الخميني على أنّ هذه المحاكمات والأحكام كانت تسودها روح القصاص لا الانتقام. ولكن الفارق بينهما لم يكن واضحًا. مدافع آيات الله ص245.

(3) صادق حقيقت: توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي، ط1/ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي2014م، ص295.

يستفيد النظام منها تارة بالتوظيف والاستخدام، وتارة بسلبيتها تجاه العمل السياسي.

وخلاصة القول: إنّ التيَّارات الدينيَّة في إيران كثيرة ومتشعبة ومعقدة في معالمها وتشابكاتها الفكرية والعقدية، وقد تباين موقف النظام الإيراني من تلك الفرق والتيَّارات ومرجعياتها، حسب الظروف والواقع الذي يفرض نفسه.

فبعد الثورة كان النظام بركانيًّا لا يقبل بوجود منافسين له على الساحة من كل التيَّارات الفكرية والدينيَّة والعرقية، حتى رسخ وجوده وشرعنه بعصا السلطة وقوة المؤسسات، فتغيرت معاملته للتيارات الأخرى والمراجع الآخرين لسياسة الاحتواء والتوظيف تارة، والتحجيم تارة أخرى، ما لم تشكل هذه التيَّارات والمراجع تهديدًا مباشرًا على وجوده، فحينذاك يلجأ إلى الاستئصال. ويمكن الخروج بالنتائج التالية:

- يُعدّ التيار الأخباري تيارًا عميقًا وممتدًّا في التراث الشيعي، ويُشكّل مظلة لمجموعة من التيَّارات الدينيَّة والفكرية والسياسية التي انبثقت عنه. وما زال التيار الأخباري موجودًا بقوة في الساحة الدينيَّة والسياسية سواء بنفسه أو عبر روافده الفكرية والدينيَّة المتأثرة بمناهجه. ولم يؤمن التيار الأخباري بالحكم والسياسة والسلطة في ظلّ غياب المعصوم/ المهدي، فإقامة الدولة من مهام المعصوم، وليس للفقهاء السعي لإقامة دولة طوال فترة غيابه لأنهم بذلك يغتصبون حقه. ويتوافق التيار الأخباري في فلسفة الانتظار مع التقليدية الشيعية الأصولية.

- واجهت الدولة الإيرانيَّة التيار الأخباري مواجهة ممنهجة في الإعلام ومؤسسات الدولة التعليمية والثقافية، وداخل الحوزة العلمية، لتخوفها من تمدّد التيار وانتشاره، خصوصًا أن التيار يعتمد في طرحه السياسي على المعتمد تاريخيًّا وحوزويًّا في الفقه السياسي الشيعي.

- ما زال التيار الأخباري موجودًا في أحشاء الجماعات الشيعية بصفته معبّرًا عن كينونتهم في تقديس المعصومين، وربط أفعالهم بهم، بعيدًا عن أي دَخَل بشريّ عليها، لا سيّما إذا كان هذا الدَّخَل سنّي المنشأ من وجهة نظر التيار. أي إنّ التيار الأخباري موجود بقوة في جوانية كل المدارس الشيعية، وتتلاقى معه في نقاط كثيرة.

أما التيار الشيرازي فقد انبنى في أساسه على دمج وانصهار بين مقولات أصولية ومقولات أخبارية، فهو تيار أخباري محض في مسائل التشيع الحادة كالطقوس والشعائر والإمام المعصوم، بل إنّ مؤسس التيار محمد مهدي الشيرازي هو أخباري صرف بعبارة تلميذه أحمد الكاتب.

لكن التيار الشيرازي اختلف عن الأخباريين في موقفهم من النظرية السياسية، ففي حين رفض التيار الأخباري إقامة أي سلطة في ظلّ غياب المعصوم، دعا التيار الشيرازي إلى نظرية «شورى الفقهاء». ومِن ثَمّ سعى الشيرازيون إلى تقييد تلك الولاية المطلقة عبر مشاركة كل الفقهاء المراجع في اتخاذ القرار.

وحاول الشيرازيون الجمع بين الكوابح الداخلية في شخص الحاكم/ الفقيه المتمثلة في الأمانة والورع والعدالة والوثاقة ونحو ذلك، وبين الكوابح الخارجية المتمثلة في وجود مؤسسات رقابية وحسابية يخضع لها حتى الفقهاء والمراجع. وتمثلت الكوابح الخارجية عند الشيرازيين في تقريرهم نظرية الانتخاب والشورى لا النصب الإلهي.

وانقسم الشيرازيون بعد موت المؤسس محمد مهدي الشيرازي إلى شيرازيةٍ تتبعُ أخاه صادق الشيرازي، وآخرين يتبعون ابن أخته تقي المدرسي، ولم تنجح محاولات التوفيق بين الجانبين، نظرًا لاختلاف الرؤى حول مشروعية العمل العنيف والتغيير المسلّح، بالإضافة إلى طموحٍ شخصيّ مما عقّد الخلاف بين الجانبين.

وقد عمل النظام الإيراني على كبح الشيرازية وتحجيمهم، لكنه لم يسعَ إلى استئصالهم استئصالًا تامًّا، لا في داخل إيران ولا في خارجها؛ مستفيدًا من وجودهم سياسيًّا ودينيًّا في بعض المراحل.

وهناك المدرسة التفكيكية الإيرانيَّة التي تقترب من المدرسة الأخبارية، في فهم النصّ القرآني والنبوي -وكذلك نصّ المعصوم- بعيدًا عن الشوائب الفلسفية والمعارفية الأخرى، أي إنها تُعيد التركيز على النصّ وحده كمصدر من مصادر التشريع، وفهمه من خلال أقوال الأئمة وممارساتهم، ومن خلال علم الأصول أيضًا، وباعتمادها علم الأصول وارتكازها عليه تنفي عن نفسها تهمة الانتساب إلى الخطّ الأخباري. وهي وإن لم تجعل المسألة الولائية «الحكم والسلطة وشكل الدولة» محورًا في درسها الحوزوي إلّا أنها ذهبت

إلى ما هو أقوى عمليًّا، إذ ركزت على الدرس الفقهي وفهمه عبر الموروث الروائي دون دَخَل، ومقتضى هذا نفي ولاية الفقيه بقراءتها الخمينية، أو نفي طرائق البرهنة والتدليل عليها بصورة منهجية.

وهناك تيار الحُجَّتِية الذي أسسه أحد تلامذة مؤسس التفكيكية، وقد نشأ كردّ فعل على التمدّد البهائي ثمّ سرعان ما تبلور كتيار له منظومته الفكرية وتنظيمه الهرمي المحكم. وتكمن قوة التيار في أنّه تيّار انتظاري صريح لا يداهن في ذلك، ويقف موقفًا سلبيًّا جدًّا من ولاية الفقيه والحكم الديني، وفوق ذلك كلّه هو من جماعات فقه الانتظار الأصولية لا الأخبارية، حسب رجل الدين حميد رضا. وهذا يُقلِق النظام الإيراني كثيرًا نظرًا لأنه لم تكتنفه هشاشة الأخباريين وضعفهم بحكم المرحلة التاريخية. وبسبب رفضها التام لأي شكل من أشكال الحكم الديني عدّها البعض وريثة الحركة الأخبارية، مثل الكاتب فهمي هويدي في كتابه «إيران من الداخل»، بيد أنّ الواقع أنها تلاقت مع الأخباريين في «فقه الانتظار» دون أكثر المنظومة الاستنباطية.

ساند الخمينيُّ الحُجَّتِيةَ في بداية الأمر وأعلن تأييده لهم، وبارك أعمالهم في مكافحة البهائية، ثم انقلب عليهم واتهمهم بتنويم الناس، وتحريف التشيع. وبعد نجاح الثورة الإيرانيَّة سنة 1979م، أعلنت الحُجَّتِية دعمها للخميني وثورته، وأعلن محمود الحلبي مؤسس التنظيم حلّ التنظيم، وانقسمت الحُجَّتِية بناءً على خلاف داخلي حول مشروعية حل التنظيم إلى جناحين: جناح عنيف تبنى العنف ضد الثورة ورجالاتها، واتُّهِم باغتيال عدد من منظّري وقادة الثورة، وجناح سلميّ قرأ الواقع والخارطة الجديدة فآثر حل التنظيم حِفظًا لبيضة الأفراد ودمائهم وأمنهم، ومن هذا الفريق من دخل مع مرور الوقت في النظام الجديد وآمن بولاية الفقيه وترك تعاليم الحُجَّتِية تمامًا في تحريم العمل السياسي في ظل غياب المعصوم.

وبعد وفاة محمود الحلبي مؤسس الحُجَّتِية أعاد التنظيم هيكلة نفسه، وبلورة فكره، وعاد إلى الساحة بقوة حتى صار اليوم من أكبر، بل أكبر تنظيم ديني هرمي في إيران. وتشعبت عَلاقاته بالبازار ورجال المال والأعمال وأصحاب النفوذ في المجتمع.

ما زال يحتفظ التنظيم بمقولاته الانتظارية في الفقه السياسي، وربما ارتأى النظام الإيراني استخدام التنظيم وتوظيفه كما فعل معه الشاه من

قبل، لا سيّما أن التنظيم ليس لديه أي طموح سياسي، فهو يُحرّم العمل السياسي، ويحرّم تشكيل الحكومات في ظل الغيبة، فلا يشكل أي تهديد على وجود ومستقبل النظام، إلا إذا اعتبرنا أنّ تبنّيه لأطروحة الانتظار المناهضة لأطروحة ولاية الفقيه تمثل خطرًا على مستقبل الطرح الفقهي والفلسفي للنظام الإيراني، خصوصًا أن التنظيم محسوب على التقليدية الشيعية الأصولية، بيد أن النظام يبدو مطمئنًا جدًّا لآلته الأمنية والعسكرية، التي لم تكن بتلك القوة بُعيد الثورة.

وقد اعتمدت كلّ الجماعات الدينيَّة الإيرانيَّة على مركزية المهدي في المذهب الشيعي، وقوة حضوره في الدرس الحوزوي والحياة السياسية، ومِن ثَمّ تُجوذِب المهدي بين الجميع، لكن المؤكد -شيعيًّا- أنّ جماعات فقه الانتظار أقرب إلى المهدي من فريق ولاية الفقيه الذي تعدى على حق المهدي في إقامة الدولة والإمساك بالسلطة باسم الدين، ويزداد هذا رسوخًا يومًا بعد يوم كلما فشل النظام الإيراني سياسيًّا واجتماعيًّا، فيتآكل رصيده لصالح تلك التيَّارات المناوئة فكريًّا.

ولكن النظام الإيراني هو الآخر بوصفه نظامًا آيديولوجيًّا وظّف العقيدة المهدوية لصالح شرعيته المذهبية والسياسية، ومِن ثَمّ انتشرت أخبار متعمدة من قبيل أن خامنئي يشاور المهدي في قراراته ويقابله شهريًّا أو سنويًّا، ثمّ اتسع الخرق على الراقع فصار التوظيف والاستخدام لعقيدة المهدي غير منحصرةٍ في رأس المرشد، بل استعملها الرئيس الإيراني أحمدي نجاد استعمالًا كثيرًا حتى كاد يستنزفها ويُخرجها من قدسيتها لدى الناس والعوام، علاوة على منافسته للمرشد في هذا المضمار، مما جعله محلّ انتقاد من مراكز ضغط مهمّة ورئيسية داخل النظام الإيراني.

هذه الجماعات والتيَّارات المناوئة للنظام الإيراني فكريًّا وفقهيًّا وفلسفيًّا لم يُحاججها النظام بالبراهين والمنهجية، بقدر ما استعمل معها أدوات الدولة القمعية، التي وصلت حتى إلى أصدقاء الخميني نفسه ورفقاء دربه، ووصلت إلى حد التشويه ونزع الأعلمية، وهذا مما يُفقِد المرجع شعبيته من المقلِّدين وموارده المالية.

إنّ أي حلحلةٍ أو تغيير في المشهد الإيراني الراهن لن يؤدي إلى بديلٍ ليبرالي أو علماني بقدر ما سيؤدي إلى بديل إصلاحي ربما أكثر رشادةً

وعقلانية من النظام الحالي -على فرض أنّ النظام لن يغير من سلوكه وطرحه الفلسفي ليصير أكثر انفتاحًا وإصلاحية- أو ما يمكن تسميته بالليبرالية المؤمنة. لكن في المقابل هناك من يرى أن الأرض الإيرانيَّة غير قابلة لإقامة نموذج ديمقراطي، فهي مهد للاستبداد الإمبراطوري طَوال تاريخها، علاوة على اعتياد الشخصية الإيرانيَّة على ذلك، ومِن ثَمّ فأي نموذج رشيد سيتحول إلى نموذج سلطوي عنيف إذا ما أُتيحت له فرصة القيادة. وآخرون يرون أنّ النظام الإيراني ديني وبديله لن يكون إلا دينيًّا بحكم التجرِبة التاريخية الإيرانيَّة.

وأخيرًا يبقى السؤال المهمّ: إذا كانت جل الحركات والجماعات الشيعية المركزية الموجودة على الساحة الإيرانيَّة ضد نظام ولاية الفقيه، بالإضافة إلى قطاع كبير من داخل التقليدية الشيعية، فلماذا لا تثور عليه؟

والإجابة مهمّة ومتشابكة ومعقدة، لكن يجب الأخذ في الاعتبار أنّ هذه الحركات والجماعات إنما تعبّر عن التشيع التقليدي، وتستقي شرعيتها من التاريخ الشيعي والممارسة العملية والتنظيرية لفقهاء الشيعة الأوائل وسمْت الحوزة القديم -سواء كانت أخبارية أو أصولية- وتكمن شرعية تلك التيَّارات أو معظمها في هذه التقليدية، وتبنّي فلسفة الانتظار، ومِن ثَمّ تُعيد المقلدين إلى التشيع الأصيل الذي تتبناه، وتربطهم وتشدّ وثاقتهم بمنهج آل البيت وفقهاء الإمامية الأولين، وهذا سبب رئيسي في التفاف الناس حولها. أمّا الثورة والخروج على أي نظام حاكم حتى ولو كان متعديًّا على شرعية الإمام الغائب المعصوم فليس داخلًا في دوائر هذه التيَّارات، التي تتبنى الفقه السياسي التقليدي، لكن تكمن أهميتها في تركيزها على جذب الجماهير المتدينة لحالة السلبية السياسية، لا بالإيجاب ولا بالسلب، ومِن ثَمّ عدم الإيمان بالعمل السياسي برمّته، وهذا يخلق مساحات عمل مهمّة للحركيين من المعارضين الإصلاحيين وغيرهم ممن يتبنّون خيارات العلمانية المؤمنة والليبرالية الرشيدة، وفي نفس الوقت قد يصبّ هذا في مصلحة النظام السياسي، بتنحية قطاع كبير من المتدينين عن المسار السياسي الذي انفرد به النظام وأمّمه.

ويجب الأخذ في الاعتبار هنا أنّ تلك الجماعات لا تملك القوة ولا تملك تحريكها، وهو ما فطن إليه الخميني من تجرِبة الكركي كما سبق وبيّنّا، ومِن

ثَمّ فإنّ أي تحرك مناهض من تلك الجماعات لنظام ولاية الفقيه سيُواجَه بتحريك القوة ضدها، مما يعني حالة استئصال أو استنزاف لها، ناهيك بقدرة النظام على تأميم منابع تلك الجماعات المالية ومواردها التي تعتمد عليها، وتأميم مشاريعها ومدارسها، وهو ما لم يلجأ إليه النظام سوى في أوقات محدودة وضد مراجع معيّنين لا ضد جماعات دينية حتى الآن. هذا الوضع وتفاوت القدرة والقوة بين الطرفين تدركه تلك الجماعات جيدًا، وإذا كان موقفها من فلسفة الانتظار موقفًا استراتيجيًّا لا تكتيكيًّا فإنّ قراءتها لتفاوت القدرة والقوة بين الجانبين هي قراءة واقعية تكتيكية في المقام الأول، لأنّ أي إقدام على عملية ضد هذا النظام يُعَدّ انتحارًا للتيار الذي يقرر الفعل الثوري. ولذا فإنّ التيار الشيرازي ورغم قوته وثوريته وابتعاده عن فقه الانتظار ومناصبته العداء لنظام ولاية الفقيه إلا أنه لم يفكر في الانقلاب أو الثورة على النظام الإيراني، وذلك رغم أسبقيته في تكوين الميليشيات والعمل المسلح، وتمرسه زمنًا بعيدًا على العمل العنيف، لأن تجربته مع النظام الإيراني تجربة مريرة لمجرد المعارضة، فماذا سيكون المآل لو تحولت المعارضة إلى فعل ثوري أو عنيف؟! لكن يبدو أنّ هذا الخيار من التيار خيار تكتيكي لا استراتيجي، لأنه محجّم في الداخل الإيراني وكل تحركاته ومرجعياته تحت وطأة أجهزة الدولة، وتحت الرصد والمراقبة، كما مرّ.

إذًا فثورة التيَّارات التقليدية على النظام الإيراني أمر مستبعَد وفق تعاليمها ودوائر عملها، وكذلك وفق المعطيات على الأرض وتكافؤ القوى وخرائط الصِّراع. وثورة التيَّارات الحركية مرتبطة بتراكمية التحمّل للشعب الإيراني والبيئة الحاضنة لتلك التيَّارات، وليست مرتبطة فقط بمدى إيمان تلك التيَّارات بالعمل الثوري أو لا. وبناءً عليه فإنّ أي حراك يقود التغيير في المشهد الإيراني الراهن لن يكون من تيار واحد بعينه، بقدر ما سيكون انفجارًا بركانيًّا يحلحل هذا النظام، ويهزّ جذوره وشبكات مصالحه ولوبياته العنكبوتية، وذلك لا يكون إلا بفئات هادرة ومتنوعة ومتعدّدة من المجتمع كلّه لا من فصيل واحد. وهو الأمر الذي -لو حدث- لا يمكن التنبؤ بمآلاته ونتائجه نظرًا لارتباط مثل تلك الموجات الهادرة بتعقيدات داخلية، تتمثل في القوى المشاركة، وفئات المجتمع وتياراته ومدى تنوعها، وماهية مطالبها، وتعقيدات خارجية تتمثل في موقف القوى العظمى من الأحداث، ومدى تدخلها لمساندة

أطراف على حساب أخرى، وهكذا. وإلى حين حدوث هذا البركان وانهيار تراكمية التحمل، تبقى مثل هذه التيَّارات متصدرة المشهد الإيراني والحالة الدينيَّة هناك، وتأكل من رصيد النظام الديني والسياسي، حتى ولو وُظّفت أحيانًا من قِبله.

RASANAH
المعهد الدولي للدراسات الإيرانية
International Institute for Iranian Studies

+966112166696
INFO@Rasanah-iiis.COM
www.Rasanah-iiis.org
RASANAH-IIIS